

التعريف

في القرآن الكريم

الأستاذ الدكتور

أبراهيم محمد عبد الفتاح

الأستاذ بكلية اللغة العربية - القاهرة



دار البصائر

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

لدار البصائر

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

رقم الإيداع

٢٠٠٤/٩١٩٣

دار البصائر

١٩ شارع إبراهيم نوار - خلف مستشفى حسبو

مدينة نصر - القاهرة

هاتف: ٦٧١٠٢٥٨ - ٠١٠١٧٠٧٣٧٨

البريد الإلكتروني: basaer@hotmail.com



مقدمة الطبعة الثانية

كتاب "التعريض في القرآن" هو الكتاب الأول من سلسلة، اخترنا لها عنوانا
جامعا، هو: "مأدبة الله" !

وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨٥م، ونفدت بسرعة غير متوقعة، وألح
عليّ كثيرون من أهل العلم وطلابه لإعادة طبعه ، وحالت شواغل دون ذلك،
ومضت السنون وكدت أنسى وعدا وعدت به في نهاية الجزء الأول المطبوع من
الكتاب: أن أتناول ما في القرآن الكريم من أساليب التعريض، بنفس المنهج التطبيقي
التحليلي الذي اصطنعته فيه، وبصورة استقرائية مستوعبة لمظان وجود التعريض في
كتاب الله، بعدما مهد الجزء الأول تمهيدا نظريا، كان لزاما لهذا التناول.
و شاء الله أن يهيأ ما جدد العهد؛ فكانت هذه الطبعة الثانية، أقدمها استحابة
لرغبة، حالت الشواغل دون تليتها، ومن يدري!؟ لعلها تكون سببا للإسراع بإنجاز
وعد طال عليه الأمد! وكل شيء بقدر! وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن..
سبحانه! عليه توكلت وإليه أنيب.

المؤلف

د. إبراهيم محمد عبد الله الخولي

أستاذ متفرغ بكلية اللغة العربية بالقاهرة

حلوان في:

ربيع الأول سنة ١٤٢٥هـ

إبريل سنة ٢٠٠٤م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

القرآن كلام الله..!

هذه الإضافة -أو النسبة- تضيف على القرآن -من حيث هو كلام- خصيصة من خصائص مصدره -سبحانه- ينفصل بها من كلام البشر انفصالا تاما، يستحيل معه عقد مشاهدة، أو إجراء موازنة، أو إقامة مقارنة بينه وبين كلام سواه.

هذه الإحالة، يقررها هذا التحدي: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [سورة الطور: ٣٤].

إن الفرق بين القرآن وبين كلام "البشر" من السعة بحيث لا يمكن وصفه وتفصيله، وإن أمكن -بالقياس الجلي- تحصيله. رأيت الفرق ما بين "الخالق" و "المخلوق"؟

إنه هو: الفرق ما بين "القرآن" وبين ما عداه من الكلام.

"فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه"^(١).

وكما تحدى ربنا -جل وعلا- بخلقه: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَزُونِ مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [سورة لقمان: ١١] تحدى بكلامه -سبحانه-: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [سورة الطور: ٣٤].

وكما كان العجز المطلق هو الرد على التحدي بالخلق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [سورة الحج: ٧٣] كان

(١) فضائل القرآن للغماري: ٥٧/١ عن خطب المصطفى ﷺ للشيخ محمد الخطيب، ط. الاعتصام.

العجز المطلق هو الرد على التحدي بالقرآن: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ
وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ
بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨].

خلق الله: كتابه الصامت، والقرآن: كتابه الناطق، ومصدر الكتابين واحد، الله
- جل جلاله - الذي: ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

والكتابان يحملان من الخصائص ما يقطع بوحدة المصدر هذه: ﴿مَا تَرَى
فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ [سورة الملك: ٣].

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢].
إها حقيقة واحدة، تقرها الآيتان - للكتابين - على سواء، والطريق إلى اكتشاف
هذه الحقيقة في الكتابين واحد.. ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [سورة الملك: ٣].
﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [سورة النساء: ٨٢].

والكتاب الناطق يدعو إلى تأمل الكتاب الصامت، وكشف الأستار عما فيه من
أسرار، هي دلائل على خالقه: ﴿قُلِ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
[سورة يونس: ١٠١].

والكتاب الصامت يطوي على أسرار تكشف، فتشهد للكتاب الناطق
- بما تجليه من أسراره - أنه من عند هذا الخالق: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُمْ أَنَّهُ لَقَدْ﴾ [سورة فصلت: ٥٣].

تطابق كامل بين الكتابين: الصامت يصدق عليه: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ
شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ٣٨].

والناطق يصدق عليه: ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾
[سورة النحل: ٨٩].

إن كلمات "التكوين" خلقاً، بإزاء كلمات "الهدى" وحياً، وكلمات "التكوين" آثارها لا تتناهى، وكلمات "الهدى" عطاؤها لا يتناهى.

والشهادة في كتاب الله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أُخْرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة لقمان: ٢٧]. هذه ظاهرة في كلمات الخلق والتكوين:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [سورة الكهف: ١٠٩].

وهذه ظاهرة في كلمات "الوحي" و "التبين"، وسياق السورتين يعزز هذا، ويقضي به. وهنا يظهر الاتساق جلياً: مع قول ربنا -جل وعلا-: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ أَلْعَلِمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥].

ومع قول النبي ﷺ (في وصف القرآن): «لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد». إن كل كلام يحمل خصائص مصدره، وينم عليه!

كلام البشر يحمل خصائصهم، وفي مقدمتها: نسبة علمهم، وقلته بالقياس إلى المجهول لهم، وكلام الله يحمل خصائص الألوهية، ومنها: الإطلاق، وعدم التحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد: ٣].

الله -سبحانه- يتعالى عن المكان وعن الزمان، وكلامه -سبحانه- يعلو على الزمان، وعلى المكان: «فيه نأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم»^(١). فيه كلمة الفصل في حاضرهم (ما بينكم) كأنه تنزل لساعته، وهي ساعة متجددة في الزمان، تكون "حاضراً" بالنسبة لما قبلها، وما بعدها، وما قبلها وما بعدها متغيران لا يثبتان.

(١) رواه الدارمي، واللفظ له، ورواه الترمذي وقال: حديث غريب. فضائل القرآن للغماري.

"وفيه نبأ ما قبلكم": نبأ الماضي، والماضي يصدق على اللحظة التي قبل لحظتك، التي تعبر عنها هذه المقولة: "الآن".

والزمن غير قار الذات، ولا مستقرها - كما يقولون -.

والخطاب بالقرآن مستمر إلى أبد أبدي، وكل لحظة من الزمن تمر تصبح من هذا الماضي، والقرآن فيه "النبأ" الصادق عن هذا "الماضي" المتجدد، المتحرك، الذي تحكمه هذه النسبية الدائبة، تبارك الله رب العالمين.

وفيه خبر ما بعدكم، وفيه خبر "المستقبل" وما ينطوي عليه مما لم يقع بعد.

"والمستقبل" يصدق - هو الآخر - على ما بعد "الآن" ما بعد اللحظة الراهنة التي أنت فيها، والتي تصبح ماضيا، قبل أن تنطق الحرف الأخير من هذه الكلمة، التي تعبر عن هذه اللحظة: "الآن" يا عجباً، سبحان الله!

كل لحظة من الزمن، وكل آن من آنائه، هي حاضر، وهي ماض، وهي مستقبل، ما دام الزمن متحركاً لا يتوقف، وما دام القرآن باقياً خالداً، يتحدى هذا الزمن، ويخاطب الناس أينما كان موقعهم في سياق هذا الزمن!
لنتأمل جيداً..

كل لحظة هي بالنسبة للقرآن ماض، وحاضر، ومستقبل معاً، والقرآن يواجهها: ماضياً بالنبأ عنها، وحاضراً بالحكم فيها، ومستقبلاً بالتنبؤ بها، ونبؤه، وحكمه، وخبره - جميعاً - يصدق بعضها بعضاً..!

إن ما هو حاضر لنا كان مستقبلاً لمن سبقونا، وهو ماض لمن سيأتون بعدنا - بل

ولنا- متى اتبهننا إلى معطيات هذه المقولات: "الآن" - "قبل" - "بعد".

لقد أودع الله - سبحانه - كتابه كل ما يحدث الآن، وكل ما سيحدث بعد، أودعه، كل ما هو كائن، وكل ما كان، وكل ما سيكون، وكل من هذه (ما كان، وما هو كائن، وما سيكون) له أبعاد ثلاثة، تجعله ماضياً من وجهه، حاضراً من وجهه،

مستقبلا من وجه ثالث، دون أن تتصادم هذه الأبعاد أو تتناقض، ذلك مقتضى وصف رسول الله ﷺ للقرآن، وهو أعلم الناس جميعا بهذا الكتاب: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: ٨٩].

قل: صدق الله!

لسنا الآن بحاجة لأن نتوقف أمام هذه الكلية، ولا أمام هذا التعميم، ولسنا بحاجة لأن نخصصه، أو نقيده، أو نحد منه. تركه على شموله هو الحق؛ إذا فهمنا وصف رسول الله ﷺ كما ينبغي.

أليس إعجازا من الإعجاز أن تعامل كل "لحظة" في الزمن على أنها حاضرة، يحكم فيه، وماض يبا به، ومستقبل يخبر عنه؟ إن ذلك من أمر الله وحده سبحانه! تلك من أعاجيب القرآن، وهو لا تنقضي عجائبه.

هكذا يقف القرآن في علاقته بالزمن، مفردا، متفردا، لا يشارك، هو يعلو على الزمان، وعلى المكان، وغيره من الكلام محكوم بزمانه ومكانه، وهنا يستقيم لنا أن نقول:

كل كلام يستهلك بعد قراءة، أو بضع قراءات، أجل يستهلك! ينقطع عطاؤه حين تنضب دلالاته، وتحف يبايعها، فيصير شجرة هرمة شاخنة، فما تستطيع أن تثمر، أو تؤتي أكلا، إلا القرآن.

إنك كلما جددت له قراءة، جدد لك عطاء! وكلما زدته تأملا، زادك من فيض دلالاته! وكلما ظن أحدنا أنه كاد يقترب من استيعاب دلالاته، ظهر أمامه منها ما يتحقق معه أنه كان واهما في ظنه، وأنه لم يبلغ من ذلك الذي توهمه إلا ما يبلغه من يستقي من البحر المحيط بدلوه، إذا أحصى عدد الدلاء التي اغترفها، استكثرها، فإذا نظر إلى البحر الذي استقى منه، عاد ما كان استكثره قليلا، قلة لا تجيز له أن يقارن بين ما أخذ وما بقي!

هذا العطاء القرآني هو فيض دلالة، يتدفق أبداً من معين لا يفيض...!
في القرآن من الدلالات الكامنة ما لا يبلغ علمنا منه إلا القليل! كما أن في
الكون من أسرار الخلق الكامنة ما لا يبلغ علمنا منه إلا القليل!
ونمو علمنا ومعرفتنا في المجالين يوسع الهوة بين المعلوم لنا، وبين المجهول من
أسرار الكون ومن دلالات القرآن...!

كل لحظة تمر على البشر تنمو فيها معارفهم، وتشتد نسبية هذه المعارف حدة
رغم ذلك...! هي تتزايد في نفسها، ولكنها تتضاءل -رغم تزايدها- بالقياس إلى
المجهول الذي يتزايد هو الآخر أضعافاً مضاعفة، بالقياس إليها.
تصور هذه المقارنة العددية التقريبية: بين المعلوم لنا (على اليمين) والمجهول
(على اليسار).

١٠:١، ١٠٠:٢، ١٠٠٠:٤، ١٠٠٠٠:٨، ١٠٠٠٠٠:٨، يكشف لنا هذه المفارقة.

إن المعرفة تنمو ولكن نسبتها إلى المجهول تتضاءل رغم نموها...!
وهكذا تَمْضِي الآية الكريمة: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ أَلْعَلِمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾
[سورة الإسراء: ٨٥]. صادقة راسخة، تتواتر على صحتها شهادات الواقع:
﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [سورة النساء: ١٢٢]!؟

سوف تنتهي هذه الدنيا، والكون منظوم من دلالاته على ما لا يقارن إليه ما
انكشف لنا من هذه الدلالة...!

مثلنا مع القرآن: مثل من استنفد طاقته في رحلة طويلة مضنية، ظن -لأنه
استنفد طاقته- أنه أشرف على نهايتها، فإذا به يكتشف أنه لم يقطع سوى خطوة، أو
بضع خطوات، على طريق، يبدو ممتداً إلى غير نهاية...!

ولست أشك أن كل من اشتغل بتفسير "النص القرآني" -على نحو جاد أمين-
تمنى بعد التطواف الطويل - أن لو استقبل من أمره ما استدير؛ ليبدأ الطريق ثانية من

أوله، وقد حدد لنفسه مدى يسعى لبلوغه من بين آماذ تستوعب طاقات البشر، ولا تستوعبها طاقات البشر جميعا.

في الكون طاقات مادية كامنة، وفي القرآن طاقات دلالية كامنة، وقدرتنا على الاكتشاف هنا وهناك محدودة، بحدود خصائصنا، من حيث كنا بشرا، هذه الطاقات الدلالية منها ما تحمله الألفاظ والتراكيب، ومنها ما تستتبعه هذه التراكيب، وتوحي به.

وإذا كانت دلالات الألفاظ والتراكيب في النص القرآني من السعة، والثراء بحيث يستحيل استيعابها، والإتيان عليها، فإن مستتبعات التراكيب فيه بحار زخارة، ما إن تشر عن ساقيك، وتنزل إلى أحد شواطئها، حتى تستشعر من عمقها وسعتها، ما يجعلك تتوقف حيث أنت، إن لم ترتد إلى الوراء، خيفة أن تفرق في هذا الخضم اللُّحِّي، الذي تتواتر عليك أمواجه، والذي لا يعلم مداه، ولا يحيط بما يحويه من أسرار، سوى من أنزل القرآن.. سبحانه!

إن الثقافة الإسلامية -بفروعها وشعابها- إنما نشأت لخدمة النص القرآني، وقد استغرقت -تقريبا- في البحث عن دلالات الألفاظ والتراكيب، وما اتجه منها نحو مستتبعات^(١) "النص" المعجز قليل محدود، يقع نارا متفرقا، وأشتاتا مبعثرة، في غيبة شبه كاملة عن المنهجية المنظمة.

في إطار هذه الدلالة الاستيعابية يقع "التعريض"، وهو -على كثرة وقوعه في القرآن- لم ينل من العناية، بعض ما نالته ظواهر أسلوبية أخرى، لعلها لم تكن بحاجة لكل ذلك الذي بذل فيها من هذه العناية.

(١) آثرنا هذا التعبير على مثل: "الإيحاء" وما إليه؛ لننبه القارئ إلى مَظانِّ البحث عن هذه الدلالات في التراث، وحتى تستمر الصلة ما بينه وبينه.

مهما يكن من أمر، فقد توفر هذا البحث على دراسة "التعريف" في القرآن الكريم، دراسة ذات بعدين: بعد نظري، وبعد تطبيقي تحليلي، خصص لكل منهما جزء من هذه الدراسة.

ويضم هذا الجزء "النظري" أربعة فصول، تعالج القضايا والمسائل الآتية:

الفصل الأول: مفهوم التعريف.

الفصل الثاني: دلالة التعريف: طبيعتها ومنشؤها.

الفصل الثالث: عناصر الدلالة في التعريف: العبارة - السياق - المقام.

الفصل الرابع: القيمة الفنية للتعريف.

أما البعد التطبيقي فقد خصص له الجزء الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله. والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

حلوان في:

جمادى الآخرة من سنة ١٤٠٥هـ.

مارس من سنة ١٩٨٥م

د. إبراهيم محمد عبد الله الخولي

كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ
وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ
هَذَا الْقُرْآنِ إِنْ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ
وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ
ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]

صدق الله العظيم

مفهوم التعريف

الفصل الأول

مفهوم التعريض

"التعريض: خلاف التصريح، وجعل الشيء عريضا، وأن يصير ذا عارضة في الكلام، وأن يثبج الكاتب ولا يبين"^(١).

والتعريض: خلاف التصريح، لعله من: عرّض - بالشد - جعله عريضا، فهو: ما توسع في دلالته، فصار له وجهان: ظاهر وباطن^(٢).

"العرض: خلاف الطول، وأصله أن يقال في الأجسام، ثم يستعمل في غيرها.

والتعريض: كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن"^(٣).

التعريض: جعل الشيء عريضا، كما قال صاحب القاموس، وأصله - بهذا المعنى - أن يقال في الأجسام - كما قال الراغب - ثم نقل إلى الكلام الذي توسع في دلالته فصار له ظاهر وباطن.

فهو في الحسيات يعني تكبيرا في الحجم، أو زيادة في الكم، كما يعني شيئا من الإخفاء وعدم التبيين: أن يثبج الكاتب... إلخ.

فإذا انتقلنا إلى التعريض في الكلام -متجاوزين هذه الدلالة الحسية- كان معناه: التوسع في الدلالة؛ بحيث يصبح للكلام ظاهر وباطن، وهنا يجتمع الأمران: الإخفاء والتكثير، وتبع استعمالات المادة ومشتقاتها، يعزز هذا التفسير.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فُدُوْا دُعَاءَ عَرِيضٍ﴾ [سورة فصلت: ٥١] يظهر معنى السعة ظهورا بينا.

(١) القاموس المحيط.

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم.

(٣) المفردات، ط. الحلبي.

العرض هنا نقل عن معناه الحسي إلى معنى تجريدي.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥].

يبدو فيه قصد الإخفاء وعدم الإفصاح؛ إذ يحرم أن يصرح بالخطبة لمعتدة من وفاة، باتفاق المفسرين والفقهاء.

فإذا تأملنا مشتقات هذه المادة، اشتد هذا التعزيز:

قالوا: "العَرَضُ - بالتحريك - ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، وحطام الدنيا، وما كان من مال - قل أو كثر - والغنيمة، والطمع، واسم لما لا دوام له، وأن يصيب الشيء على غرة"^(١).

فإذا نقلنا هذه المعاني إلى الكلام، وجدنا الدلالة التعريضية، مما يعرض للألفاظ، عروضاً غير لازم، ولا متبادر، وكان المرء يقع على المعنى التعريضي على غير توقع.

وقالوا: "يمشي العَرَضَةُ: أي في مشيه بغني من نشاطه"^(٢) فهي مشية فوق المعتادة.

"ونظر إليه عَرَضَةً: أي بمؤخر عينه"^(٣) وهي نظرة خفية، كأنها اختلاس.

"وهو من عَرَضَ الناس: أي من العامة"^(٤) والعامة كثيرة، ثم هي تتسم بالخمول

وعدم النباهة.

"والمعراض - كمحراب - سهم بلا ريش، دقيق الطرفين، غليظ الوسط، يصيب

بعرضه دون حده، ومن الكلام فحواه"^(٥).

(١) القاموس المحيط.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) القاموس المحيط.

والمعنى الأول حسي، والآخر مجرد.

وفي الأول مخالفة للمألوف وهي مظنة للخفاء، وفي الثاني تشتد هذه المظنة، أن كانت الدلالة هنا دلالة فحوى لا دلالة منطوق.

بحسبنا هذه النقول والتعليقات؛ لكي نعتمد تفسير صاحب القاموس: "التعريض": خلاف التصريح. ونظمتن إلى أن التعريض فيه مزاجعة بين خفاء الدلالة وسعتها.

هذا هو مفهوم التعريض، كما تحدده معاجم اللغة؛ استقاء من استعمالات مادته في كلام العرب، وفي القرآن الكريم.

وقد نقله البلاغيون والمفسرون، وجعلوه مصطلحا، وتسمية، يطلقونها على أسلوب بعينه، يمتاز من غيره بخصائص دلالية وفنية، هي دون شك وراء اختيار هذا اللفظ؛ ليكون سمة وعلامة على هذا الأسلوب.

فإلى أي مدى ثبت على مفهومه اللغوي؟ أو إلى أي مدى تطور هذا المفهوم؟
نبدأ تتبعنا له بمقولات المفسرين، ثم تتبعها بمقولات البلاغيين:
يقول ابن جرير الطبري -رحمه الله تعالى-: "وأما التعريض فهو ما كان من لحن القول، الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه"^(١).
وتحليل هذه العبارة يكشف لنا عن عدة سمات للتعريض، هي عناصر داخلية في مفهومه، أو شرط فيه:

فهو أولا: من لحن القول دون صريحه.

وهو ثانيا: صالح لأن يفهم منه ما يفهم من صريح القول.

وهو ثالثا: يعتمد في فهمه على ذكاء السامع وفطنته.

(١) جامع البيان: ٣٢٠/٢.

وكون التعريض لنا يستلزم قدرا من خفاء دلالاته، ولكن هذا الخفاء ليس بمانع من فهم المراد منه، فهما تماما، كما يفهم من صريح الكلام، بيد أن هذا الفهم لا يستشفه إلا سامع فطن فهِمَّ على حد تعبيره.

وقد نقل لنا الطبري في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ...﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥]. حشدا من الآثار بالغ القيمة، عن الصحابة، والتابعين ﷺ أجمعين، تدور حول "التعريض" وتكشف لنا عن معناه:

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "التعريض: أن يقول: إني أريد التزويج، وإني لأحب امرأة من أمرها، وأمرها، يعرض لها بالقول بالمعروف"^(١).
"التعريض ما لم ينصب للخطبة"^(٢).

"التعريض أن يقول للمرأة في عدتها: إني لا أريد أن أتزوج غيرك إن شاء الله، ولوددت أتي وجدت امرأة سالحة، ولا ينصب لها ما دامت في عدتها"^(٣).

عن مجاهد قال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾.. الآية [سورة النساء: ٢٣٥] "يقول: إنك لجميلة، وإنك لنافقة (مرغوب فيها)، وإنك إلى خير"^(٤).

عن سعيد بن جبير قال: "هو قول الرجل: إني أريد أن أتزوج، وإني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي، هذا: "التعريض"^(٥).

(١) جامع البيان.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢١.

(٤) المصدر السابق

(٥) جامع البيان: ٢/٣٢١.

عن يحيى بن سعيد يقول: أخبرني عبد الرحمن بن القاسم أنه سمع تقاسم بن محمد يقول: ﴿فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥] هو: قول الرجل للمرأة: إنك لجميلة، وإنك لنافقة، وإنك إلى خير^(١).

عن إبراهيم النخعي "يقول: إنك لمعجبة، وإني فيك لراغب"^(٢). كل ما لم ينصب للخطبة، ولم يوضع ليدل عليها دلالة صريحة فهو تعريض، وهذا تفسير ابن عباس -رضي الله عنهما- وما نقل حتى الآن داخل في التعريض بشهادته هذه.

عن الشعبي قال: "لا يأخذ ميثاقها ألا تنكح غيره"^(٣). وكان الشعبي حريص أن ينحى عن التعريض ما يهتك ستره. ويخرجه إلى التصريح أو إلى قريب منه.

عن ابن المبارك، عن ابن جريج قال: "قلت لعطاء: كيف يقول الخاص؟ قال: يعرض تعريضا، ولا ييوح بشيء. يقول: إن لي حاجة، وأبشري، وأنت بمحمد لله رقيقة، لا ييوح بشيء. وتقول هي: قد أسمع ما تقول، ولا تعد شيئا، ولا تقول: لعل ذلك"^(٤). وعطاء رضي الله عنه ينص هنا على عدم البوح والتصريح، ثم يبين ما يكون عليه جواب التعريض من قبل المعتدة، بأن يكون تعريضا هو الآخر -إن أجابت- لا يتضمن وعدا، ولا ييوح بوعد.

عن ليث عن مجاهد: "أنه كره أن يقول: لا تسبقيني بنفسك"^(٥).

(١) نفس المصدر.

(٢) جامع البيان.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) جامع البيان: ٣٢١/٢.

ولعل مصدر هذه الكراهية: أن التعريض هنا يقترب كثيرا من التصريح، بل يوشك أن يكونه، وهذا يعني أن الخفاء في التعريض يقع فيه التفاوت. وفيما نقل ابن جرير قصة ذات دلالة خاصة، في تحديد معنى التعريض؛ إذ تتضمن موقفا لرسول الله ﷺ ينطوي على شهادة موثقة في معنى التعريض بالخطبة، ينقلها ابن المبارك، عن عبد الرحمن بن سليمان، عن خاتمه سكينه ابنة حنظلة بن عبد الله بن حنظلة، قالت:

"دخل عليّ أبو جعفر محمد بن علي، وأنا في عدتي، فقال:

يا ابنة حنظلة، أنا من علمت قرابتي من رسول الله ﷺ وحق جدي علي، وقدّمِي في الإسلام، فقلت: غفر الله لك يا أبا جعفر أخطبني في عدتي، وأنت يؤخذ عنك؟ (تعني أنه ممن يؤتم به)! فقال: أوقد فعلت؟! إنما أخطبتك بقرابتي من رسول الله ﷺ وموضعي، قد دخل رسول الله ﷺ على أم سلمة، وكانت عند ابن عمها أبي سلمة، فتوفي عنها، فلم يزل رسول الله ﷺ يذكر لها منزلته من الله، وهو متحامل على يده، حتى أثر الحصر في يده من شدة تحامله على يده، فما كانت تلك خطبة^(١).

"محمد بن علي" يرى نفسه من خطبة ابنة حنظلة في عدتها، بأنه لم يزد على أن أخبرها بقرابته من رسول الله ﷺ، وموضعه من آل البيت ﷺ، وقدمه في الإسلام، وبأنه فيما صنعه إنما تأسى برسول الله ﷺ في تعريضه لأم سلمة، فلم يزل يذكر لها منزلته من الله... إلخ.

وإذا فما صدر عن "محمد" لابنة حنظلة هو تعريض، على غرار تعريض رسول الله ﷺ ولا تصريح فيه حتى تنكره عليه.

(١) جامع البيان: ٣٢٢/٢.

وبين من السياق أن "سكينة" فهت مراده، على نحو أتاح لها أن تنكر عليه: أخطبني في عدتي" ؟ وقد أرى هو عليها أن تجعل تعريضه خطبة صريحة تنكرها منه، والحق معه، فليس في كلامه ما يدل على خطبتها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز، وإذا كانت فهت تعريضه فليس مجرد هذا الفهم بمستلزم ما ظنته فأنكرته.

وإذا نحن تأملنا ما رواه ابن جرير من هذه النقول بدا لنا أن شيئاً منها لم يوضع للخطبة، ولم ينصب لها على حد تعبير ابن عباس، وأنه لا دلالة لهذه العبارات المروية على الخطبة، بأي من طريقي الدلالة: الحقيقة، والمجاز، وهذا ينفصل التعريض عن التصريح انفصالاً تاماً في دلالاته.

وقد بنى الفقهاء على هذا الاختلاف في طبيعة الدلالة، تفرقة في الحكم الشرعي، بين التعريض والتصريح: "وفي إباحة الله" - تعالى ذكره - ما أباح من التعريض بنكاح المعتدة، لها في حال عدتها، وحظره التصريح: ما أبان عن افتراق حكم التعريض، في كل معاني الكلام، وحكم التصريح منه.

وإذا كان ذلك كذلك تبين أن التعريض بالقذف غير التصريح به، وأن الحد بالتعريض بالقذف لو كان واجباً وجوبه بالتصريح به؛ لوجب من الجناح بالتعريض بالخطبة في العدة نظير الذي كان يجب بعزم عقدة النكاح فيها، وفي تفريق الله بين حكميهما في ذلك: الدلالة الواضحة، على اختلاف أحكام ذلك في القذف^(١).

هو يقيس التعريض بالقذف على التعريض بالخطبة، ويقيس التصريح به على التصريح بما كذلك.

وما دام الله -تعالى- فرق بين حكم الخطبة في التعريض، وبين حكمها في التصريح، فأباحها في الأول وحظرها في الثاني، ولم يكن ثمة ما تفسر به هذه التفرقة

(١) جامع البيان: ٣٢٣/٢.

الشرعية، إلا بناؤها على هذا الفرق اللغوي الدلالي، بين التعريض والتصريح، ما دام ذلك كذلك، فقد وجب تعميم هذا الحكم شرعا بعد تعميمه لغة: أن التعريض غير التصريح "في كل معاني الكلام" كما يقول.

ثم إننا لو سوينا بين التعريض بالقذف وبين القذف الصريح، نكون قد سوينا بين مختلفين، ويلزمنا في هذه الحال أن نجعل التعريض بالخطبة كالصريح بها، سواء في الحظر، وهذا باطل؛ لأنه ينتهي بنا إلى مخالفة بينة لما نص عليه القرآن.

إن الحكم الشرعي فرع على الحكم اللغوي، فإذا ثبت الفرق بشهادة القرآن - بين التعريض والتصريح شرعا - حظر الخطبة وإباحتها، ثبت الفرق بينهما لغة ودلالة، على نحو ما أوضحت.

تلكم كلمة فصل في دلالة التعريض، تقيم من الفرق بينهما ما ترتب عليه سقوط حد القذف، في حال التعريض، بينما هو واجب وجوبا، في حال التصريح.

إن خفاء الدلالة في التعريض - وهو قصد مقصود للمتكلم - ينشئ شبهة تتقاصر معها جنائته، عن الحد الذي يوجب الحد، وانفصال الدلالة التعريضية عن اللفظ المعروض به، مما يتيح للمعرض أن ينكر ما يدعى عليه من تهمة القذف، فليس في عبارته ما يصلح دليلا يثبت به هذا الاتهام؛ ذلك أن دلالة التعريض دلالة فحوى، وليست دلالة منطوق، لا وضعاً ولا تأويلاً، ومن هنا كانت الشبهة الدائرة للحد.

ونلتقي بحمار الله الزمخشري

قال حمار الله:

"فيما عرضتم به: هو أن يقول لها: إنك لجميلة، أو صالحة، أو نافقة، ومن غرضي أن أتزوج، وعسى الله أن ييسر لي امرأة صالحة، ونحو ذلك من الكلام الموهم

أنه يريد نكاحها، حتى تحبس نفسها عليه، إن رغبت فيه، ولا يصرح بالنكاح فيقول: إني أريد أن أنكحك، أو أتزوجك، أو أخطبك" (١).

والزمخشري هنا ينقل عن ابن جرير، وقد نقل عنه قصة محمد بن علي مع ابنة حنظلة، كما رواها الطبري، ثم يستوقفنا لي طرح هذا السؤال: فإن قلت: أي فرق بين الكناية والتعريض؟

وفي إجابة هذا السؤال تقع إضافة الزمخشري، التي تعيننا فيما نحاول من تحديد مفهوم التعريض.

قال -رحمه الله-: "الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، كقولك: طويل النجاد والحمائل؛ لطول القامة، و"كثير الرماد" للمضياف.

والتعريض: أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئت لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم، ولذلك قالوا:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وكانه إمالة الكلام إلى عرض، يدل على الغرض، ويسمى: التلويح؛ لأنه يلوح منه ما يريد (٢).

كانت تفرقة ابن جرير آنفاً، بين التعريض والتصريح، وجار الله هنا يفرق بين الكناية والتعريض؛ إذ كانا معا غير داخلين تحت التصريح، وكانا مظنة للتداخل والتباس أحدهما بالآخر.

والفرق بين الكناية والتعريض عنده: أن المعنى الكنائي "المكنى عنه" مذكور في الكلام بغير لفظه الموضوع له، أما المعنى التعريضي فغير مذكور أصلاً -لا بلفظه الموضوع له ولا بغيره- "أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره".

(١) الكشاف: ٢٨٢/١.

(٢) الكشاف: ٢٨٣/٢.

وإذا فالدلالة في التعريض دلالة استيعابية لا لفظية، بينما الدلالة في الكناية لفظية، وإن كانت بلفظ غير موضوع للمعنى الكنائي.

ليس في التعريض ولا في الكناية تصريح وهذا قدر مشترك بينهما، ثم يفترقان من حيث كان المعنى التعريضي غير مذكور، لا بلفظه الذي يدل عليه بالوضع - كما في أسلوب الحقيقة - ولا بلفظ لازمه ورديفه، كما في الكناية.

هذه التفرقة الدقيقة بين الكناية والتعريض، يضعها جار الله في أيدينا، فيصلا حاسما في التمييز بين أسلوبين يشتبهان، ويلتبس أحدهما بالآخر أشد التباس، حتى ليختلط الأمر فيهما على كثير من القدامى والمحدثين.

وحسبنا من الزمخشري هذه الإضافة القيمة، في هذا المقام، ونحن نحاول تحديد مفهوم التعريض.

ثم نلتقي بالإمام الرازي:

يقول - رحمه الله تعالى -:

"والتعريض في اللغة ضد التصريح، ومعناه: أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشيء وهو جانبه، كأنه يحوم حوله ولا يظهره، ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم، ولذلك قالوا:

وجئتك بالتسليم مني تقاضيا^(١)

والرازي هنا ناظر إلى الزمخشري، يلخص ما قاله، ويعدل فيه، لكنه تعديل لا يضيف جديداً، وإنما تصبح العبارة بسببه غائمة، ويبدو تمثله للتعريض من خلالها غير بين، كما تبدو تفرقة بين التعريض والكناية غير بيّنة كذلك.

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٧٠، ورواية الزمخشري: "وحسبك" فلعل "وجئتك" تصحيف.

قال رحمه الله تعالى: "الكناية: أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير الرماد".

والتعريض: "أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك، إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك"^(١).

إن تفسيره للتعريض فضفاض واسع، لا يضبطه، ولا يقيم فاصلا بينه وبين غيره من الأساليب، بل هو على العكس يحدث تداخلا والتباسا بينه وبين أساليب أخرى، تختلف في حقيقتها وطبيعة دلالتها عنه.

ونحن لا نجد صعوبة في إدخال "التورية" مثلا، تحت هذا التفسير؛ فهي كلام يحتمل مقصود المتكلم، ويحتمل غير مقصوده، وقرائن الحال هي التي تبين عن قصد المتكلم، وتؤكد حمل كلامه عليه، بل إن هذا التفسير ليتسع لصور من الكناية والمجاز، ويدخلها مع التعريض تحت مفهوم واحد.

وإذا كان للإمام الرازي شيء هنا، فهو إشارته إلى قرائن الأحوال ووظيفتها في توجيه المخاطب نحو المعنى التعريضي.

بملكنا الآن أن نقول:

التعريض خلاف التصريح، وغير الكناية، والمعنى الكنائي دلالة لفظ، والمعنى

التعريضي دلالة فحوى.

وهنا يظهر ما في كلام النيسابوري - رحمه الله تعالى - من اضطراب وخطب بين

الكناية والتعريض، يقول:

"والتعريض: ضد التصريح. ومعناه: أن تضرر كلامك كي يصلح للدلالة على المقصود

وعلى غير المقصود، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح (كأنه يردد قول الرازي).

(١) مفاتيح الغيب: ٢٧٠/٢.

ولهذا قد يقال: إنه سوق الكلام لموصوف غير المذكور، كما يقول المحتاج:
جئتك لأنظر إلى وجهك الكريم. ومنه قول الشاعر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وأصله من عرض الشيء وهو جانبه، كأنه يحوم حوله ولا يظهره^(١).

واضح أن النيسابوري ينقل عن الرازي، ولكنه في هذا غير دقيق ولا محصص،
وعبارته أشد غموضا من عبارة الرازي، وأقل ضبطا، وهو لا يحفل بقرائن الأحوال
التي التفت إليها الرازي، ثم إنه يجعل من التعريض قول الشاعر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وهذا منه - رحمه الله تعالى - سهو بين.

لقد ساقه "الرازي" "والزحخشري" من قبله؛ تدليلا على صحة دعواهما "أن في
التعريض دلالة يدركها السامع، دون أن يكون في اللفظ ما يدل عليها، فالمحتاج حين
يقول للمحتاج إليه: جئت لأسلم عليك، إنما يعرض بمجته، ويلوح بها دون أن يفصح
عن غرضه أو يصرح به، وهو يتخذ من التسليم تكأة وذريعة لهذا التعريض.

أما قول الآخر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

فهو بيان لصنيع الشعراء، حين يتخذون من التسليم ونحوه وسيلة للتعريض
بمحتاجهم، وليس هو في نفسه تعريضا.

- "جئت لأسلم عليك": تعريض بمجته، هذه دعوى بحاجة إلى دليل؛ لأنه لا
دلالة للفظ على كونه محتاجا، لا حقيقة ولا مجازا، فساق الزحخشري، وتبعه "الرازي"

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، هامش جامع البيان: ٣٧٨/٢.

هذا الشطر تدليلاً من كلام الشعراء أنفسهم، على اتخاذهم "التسليم" والنظر إلى الوجه الكريم... إلخ - ذريعة ووسيلة للتعريض بمحاجتهم.

لا صلة بين العبارتين، كلتاها من نيقٍ بعيد، عن نيق الأخرى، وجمعهما -تحت التعريض- في قرآن خلط لا يجوز.

ومن الغريب أن يقول "النيسابوري": "وهو- أي التعريض- قسم من أقسام الكناية"^(١).

أجل! وغريب جداً أن يقول هذا، فيبين يديه ما قرره "الرازي" و"الزمخشري" من تفرقة بين الكناية والتعريض، ولعله متأثر في هذا بالسكاكي^(٢).

وهكذا لا نجد عند "النيسابوري" ما يحسب له إضافة يعتد بها في تحرير مفهوم التعريض. فإذا التقينا "بأبي السعود" -رحمه الله تعالى- طالعتنا إضافة جيدة، نتقدم بها خطوة كبيرة:

يقول -رحمه الله تعالى:-

"التعريض، والتلويح: إيهام المقصود بما لم يوضع له، لا حقيقة ولا مجازاً، كقول السائل: جئتك لأسلم عليك، وأصله: إمالة الكلام عن نجه (وجه الدلالة المعتاد) إلى عرض منه أي جانب.

والكناية: هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه، كقولك: طويل النجاد، للطويل، وكثير الرماد، للمضياف"^(٣).

(١) غرائب القرآن همامش جامع البيان: ٣٧٨/٢.

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٩٤.

(٣) إرشاد العقل السليم همامش مفاتيح الغيب: ٤٧١/١.

هذا الكلام -على وجازته- تلخيص دقيق لما قاله الرازي والزمخشري، وقد تضمن تحريرا لمفهوم التعريض؛ حيث نص على أن دلالة التعريض لم يوضع لها اللفظ، لا حقيقة ولا مجازا.

وهو يقيم الحد الفاصل، بين التعريض وبين ما يلتبس به ويدخله من أساليب، معتمدا في إقامة هذا الحد الفاصل، على أساس من طبيعة الدلالة، وهو منزع سديد. وهكذا يتمايز التعريض، ويفصل عن الأساليب التي هي مظان اشتباه به أو تداخل معه.

فصله ابن جرير عن التصريح، وفرق الزمخشري بينه وبين الكناية (وهي تعبير غير صريح) ثم جاء أبو السعود فعزله عزلا عن الحقيقة والمجاز، وقد أضاف الرازي قبله، دور قرائن الحال في التعريض، ومدخلها في دلالاته.

ومحصلة هذا كله: أن التعريض دلالة استتباعية، تختلف في طبيعتها عن الدلالات التي يفيدها اللفظ بطريق الحقيقة، أو الكناية، أو المجاز.

وهنا يكون المفسرون قد أوفوا على الغاية في تفسير التعريض، وشرح مفهومه، وبيان خصائص العبارة التعريضية، وطبيعة الدلالة في أسلوب التعريض.

والحق أننا لا نكاد نجد عند البلاغيين ما نضيفه بعد أن استوعب المفسرون الحديث فيه هذا الاستيعاب، وبعد أن ألقوا إلينا بهذه النظرات الثاقبة المتتابعة، في طريق صاعد، تقام عليه الصوَى والأعلام واحدا بعد الآخر.

لقد كان النص القرآني المعجز رائد المفسرين، إليه يردون، وعنه يصدرون؛ فجاء حديثهم عن التعريض، وتفسيرهم له، مرتبطا بهذا النص، فلم يضطرب في أيديهم هذا الاضطراب الذي نراه عند البلاغيين، الذين اتخذوا المنطق والنظر العقلي رائدهم، في البحث البلاغي.

مهما يكن من أمر فسوف نتابع حديث التعريض، في لقاء مع ثلاثة من أعلام البلاغيين:

مع السكاكي:

وحديثه عن التعريض يأتي نثارا مفرقا، في ثنايا حديثه عن الكناية: "الكناية تتفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء وإشارة"^(١).

"واعلم أن الكناية، في القسم الثاني (المطلوب بها نفس الصفة) والثالث (المطلوب بها نسبة) تارة تكون مسوقة لأجل الموصوف المذكور، كما تقول: فلان يصلي ويزكي، وتتوصل بذلك إلى أنه مؤمن، وتارة تكون مسوقة لأجل موصوف غير المذكور، كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين: المؤمن هو الذي يصلي ويزكي، ولا يؤذي أخاه المسلم، وتتوصل بذلك إلى نفي الإيمان عن المؤذي"^(٢).

"التعريض: تارة يكون على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل المجاز"^(٣).

جمعنا مقولات السكاكي -رحمه الله تعالى- في موضع واحد؛ ليتسنى لنا رؤية ما فيها من تناقض أو اتساق، في يسر ووضوح.

إن فحوى مقولته الأولى: أن "التعريض" قسم من الكناية، أو صورة من صورها، كالتلويح والرمز... إلخ.

وفي مقولته الثانية، يربط بين التعريض وبين ما سبق من الكناية (المطلوب بها صفة أو نسبة) لغير المذكور، فهذه هي الكناية العُرضية، وهي ما يقصده بالقسم الذي سماه: التعريض.

(١) المفتاح ص ١٩٠.

(٢) المفتاح ص ١٩٣.

(٣) المفتاح ص ١٩٤.

وقد صرح بهذا الذي استبطناه هنا حيث يقول:

"متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً"^(١).

وبين أنها لا تكون عرضية - بحسب كلامه - إلا إذا كان الموصوف الذي سيقته له غير مذكور.

التعريض نوع من الكناية، أو قسم من أقسامها.

ذاك ما يفهم من كلام السكاكي في مقولته الأوليين، ومقولته الرابعة التي نقلناها قبل أسطر.

فإذا رجعنا إلى مقولته الثالثة: "التعريض تارة يكون على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل الجواز" كنا مضطرين إلى التوقف أمام هذا الاضطراب، بل التناقض الذي وقع فيه.

إن أبا يعقوب يفرق بين الجواز والكناية، على نحو يحيل اجتماعهما في كلام واحد^(٢).

وهو هنا يجعل التعريض من الكناية، ثم يعود فيجعله تارة على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل الجواز، وهو خلط بين لا يخلص منه محاولات شراحه في الدفاع عنه. وقد كان من جراء هذا أن اختلط الأمر اختلاطاً أشد على الخطيب القزويني، فتراه يقول:

"التعريض: قد يكون مجازاً، كقولك: آذيتني فستعرف، وأنت تريد إنساناً مع المخاطب دونه، وإن أردتهما معا كان كناية"^(٣).

(١) المفتاح ص ١٩٤.

(٢) المفتاح ص ١٩٠.

(٣) المطول على التلخيص ص ٤١٣.

وهكذا نخرج من المفتاح دون الوقوع على شيء نضيفه إلى ما أخذناه عن المفسرين.
ثم مع السبكي:

نقل عنه السيوطي من كتابه "الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض":
"الكناية: لفظ استعمل في معناه، مرادا منه لازم المعنى، فهي بحسب استعمال
اللفظ في المعنى: حقيقة، والتحوز: في إرادة ما لم يوضع له.

وقد لا يراد منها المعنى الموضوع له، بل يعبر بالملزوم عن اللازم، وهي حينئذ مجاز.
ومن أمثله: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ [سورة التوبة: ٨١] فإنه لم يقصد إفادة ذلك
لأنه معلوم، بل إفادة لازمه، وهو أنهم يردونها، ويجدون حرها، إن لم يجاهدوا.
وأما التعريض: فهو لفظ استعمل في معناه، للتلويح بغيره، نحو: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [سورة الأنبياء: ٦٣].

نسب الفعل إلى كبير الأصنام، المتخذة آلهة، كأنه غضب أن تعبد الصغار معه،
تلويحا لعابديها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة؛ لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم، من عجز
كبيرها عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزا، فهو حقيقة أبدا" (١).
والسبكي يقيم الفرق بين الكناية والتعريض، على أساس طبيعة الدلالة وهو
اتجاه سديد في أصله، لكنه لم يستطع أن يبني عليه شيئا يستقر.

لقد جعل الكناية نوعين:
نوع يجتمع فيه الحقيقة والمجاز، ونوع هو مجاز فحسب.
فقد يستعمل لفظ الكناية في معناه الوضعي، ويراد به لازم هذا المعنى، فيكون
حقيقة، بحسب الاستعمال، مجازا، بحسب القصد.

(١) الإتيان: ١٦٤/٣.

وقد يستعمل لفظ الكناية، مرادا به لازم معناه، دون توسط المعنى الوضعي للفظ، وهنا تكون الكناية مجازا فحسب.

والترفة بين الاستعمال والقصد، والدلالة الاستعمالية، والدلالة القصدية مسألة مثارة عند الأصوليين، فلا غرابة أن ينقلها السبكي - رحمه الله تعالى - إلى البلاغة. أما التعريض فهو لفظ مستعمل أبدا في معناه، مقصود به التلويح بغيره. وما دام مستعملا في معناه، دون أن يراد به معنى آخر، بالقصد كما في الكناية فهو - عند السبكي - حقيقة أبدا.

وقد كنا نستطيع أن نقبل منه هذا على أنه رأي له، أو اصطلاح خاص به - سواء وافقناه عليه أم خالفناه - لولا أن السيوطي نقل عنه في موضع آخر، ما يتعارض مع ما نقله عنه هنا، يقول السبكي - بنقل السيوطي^(١):
"التعريض قسمان: قسم يراد به معناه الحقيقي، ويشار به إلى المعنى الآخر المقصود، كما تقدم.

وقسم لا يراد معناه الذي يدل عليه وضعا، بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض، كقول إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾.
وعلى الرغم من انقطاع هذين النصين عن سياقهما، فإن باستطاعتنا أن نستنتج من ضمهما معا ما يأتي:

أن التعريض - عنده - قسمان:

قسم يراد به معنى لفظه، الذي يفيد وضعا، ومع إرادته منه يشار به إلى المعنى التعريضي.

(١) الإتقان: ١٦٥/٣.

وقسم لا يراد معناه الذي يدل عليه لفظه وضعا، وإنما يضرب مثلا للمعنى التعريضي ابتداء.

ومن السهل أن ندرك أن النوع الأول يظل حقيقة، وأن الثاني يصبح مجازا. وإذا كان السبكي يعني عبارته، فإن مؤداها: أن يصبح مجازا مركبا، على طريقة الاستعارة التمثيلية.

هذا الفهم سوف يصطدم بأمرين:

أحدهما: أن السبكي - في النقل الأول - جعل التعريض قبلا واحدا، وجعل لفظه مستعملا في معناه الوضعي، مقصودا به التلويح بالمعنى التعريضي، وما دام كذلك "مستعملا في معناه الوضعي" فهو حقيقة أبدا كما قال. لكنه في النقل الثاني عنه جعل التعريض قبيلين - من حيث استعمال عبارته - فهي حينما يقصد بها معناها الحقيقي استعمالا وإرادة، ويشار بها في نفس الوقت للمعنى التعريضي.

وهي حينما آخر لا يراد بها معناها الحقيقي - ليشار به للمعنى التعريضي - وإنما تستخدم استخداما مجازيا، تصبح معه مثلا يضرب لهذا المعنى، كما يقول، فليست إذا بحقيقة، وهذا اضطراب واضح.

الثاني: أن السبكي مثل بقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ للتعريض، من القبيل الذي قال: إن لفظه يكون حقيقة أبدا. ثم مثل به نفسه، للنوع الذي يضرب مثلا للمعنى التعريضي، ولا يراد به معناه الحقيقي.

وهكذا نجدنا أمام ألوان من الغموض، لا تعين على تمثل مفهوم واضح للتعريض، ولا تقدم له تفسيراً من خلال عبارة محررة واضحة.

نقول هذا مع احتياط لا بد منه؛ ذلك أن السيوطي ينقل أحيانا بتصريف، وأحيانا يلخص، وليس بيدنا الأصل الذي نقل منه كلام السبكي.

وأخيرا مع ابن الأثير:

وابن الأثير يكفينا الحديث عن تخليط البلاغيين، في حديثهم عن الكتابة والتعريض، يقول:

"وقد تكلم علماء البيان، فوجدتم قد خلطوا الكناية بالتعريض، ولم يفرقوا بينهما، ولا حدوا كلا بحد يفصله عن صاحبه"^(١).

أما تفرقه بين الكناية والتعريض فهذا هي ذي:

"الذي عندي أن الكناية إذا وردت، تجاذبها جانبا حقيقة وبجاز، وجاز حملها على الجانبيين معا"^(٢).

"وأما التعريض: فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي والمجازي"^(٣).

وإلى هنا لا إضافة من جانب ابن الأثير، لا في تفسيره للكناية ولا في تفسيره للتعريض، فتفسيره للكناية لا يخرج في فحواه عن تفسير السكاكي، وتفسيره للتعريض يدور في فلك أبي السعود، لكنه يتقدم ليقول: "والتعريض أخفى من الكناية، لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم، لا بالوضع الحقيقي، والمجازي"^(٤).

(١) المثل السائر: ٤٩/٣، ط. الحرقي وطبانة.

(٢) المثل السائر: ٥١/٣.

(٣) المثل السائر: ٥٦/٣.

(٤) المثل السائر: ٥٧/٣.

إن نصه على أن دلالة الكناية لفظية، وأن دلالة التعريض "استيعابية" من جهة المفهوم مما يحسب له:

"الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معاً، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد البتة"^(١).

إنه يفرق بين الكناية والتعريض، على أساس طبيعة الدلالة، ثم على أساس طبيعة العبارة في كل منهما، فكان أن قدم لنا ملاحظتين قيمتين:

أن التعريض أخفى من الكناية، وأن عبارته أبدا مركبة، لا تنفك عن التركيب. أما خفاء التعريض - بما يزيد على خفاء الكناية - فمرده إلى كون دلالتها لفظية وضعية (المجاز موضوع عنده)، ودلالة التعريض من جهة المفهوم والفحوى.

وأما تركيب عبارته؛ فلأنه لا يدل على معناه بطريق الحقيقة أو المجاز، وإنما بطريق التلويح والإشارة، وذلك لا يستقل به اللفظ المفرد.

الآن يلتقي البلاغيون والمفسرون على تصور مشترك لمفهوم التعريض، وهو تصور يقوم على تحليل صحيح، ومقارنة للتعريض بغيره من الأساليب، التي تلابسه وتشبهه به، مقارنة قوامها النظر إلى طبيعة الدلالة، وخصائص العبارة، والتنبيه الفطن لما يحفها من السياق والمقام.

فإن كان قد بقي علينا أن نضبط مفهوم التعريض، بعبارة محررة، فبحسبنا أن

نحيل على تعريف ابن الأثير:

(١) المثل السائر: ٥٧/٣.

التعريض: "اللفظ الدال على الشيء، من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي والمجازي"^(١).

أو على تفسير ابن جرير:

التعريض: "ما كان من لحن القول، الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه"^(٢).

(١) المثل السائر: ٥٦/٣.

(٢) جامع البيان: ٣٢٠/٢. وراجع تحليلنا لهذا التفسير من هذا البحث.

مقالة التعريف

الفصل الثاني

دلالة التعريض

طبيعتها - ومنشؤها

الدلالة التعريضية، أي دلالة الكلام على "المعنى التعريضي" من أدق وجوه الدلالة وأشدّها خفاء، وهذه الدقة وهذا الخفاء: هما مصدر الخلط الشائع بين التعريض والكناية، وبينه وبين غيرها من فنون القول. وقد فرغنا من أمر التفرقة بين التعريض والكناية، وهي أكبر مظان الالتباس به، والتداخل معه، وانتهينا إلى مفهوم محدد ارتضيانه، واعتمدناه منطلقا وأساسا في هذا البحث.

وهذا الفصل ينصب مباشرة على دلالة التعريض، يبحث في طبيعتها وفي منشئها، ومن الضروري هنا أن نقرر براءة المقصود بدلالة التعريض: دلالة الكلام على المعنى التعريضي، دون غيره، مما قد يكون من دلالات اللفظ. هناك دلالة اللفظ على معناه الحقيقي وضعا، ودلالته على معناه المجازي تأويلا، بواسطة قرينة مانعة من إرادة معناه الحقيقي، ودلالته على معناه الكنائي، تأويلا كذلك، لكن بواسطة قرينة غير مانعة من إرادة معناه الحقيقي. تلك وجوه للدلالة وأنواع لها، وهي يجملتها في حيز، والدلالة التعريضية - أي دلالة الكلام على المعنى التعريضي - في حيز آخر.

إنما ثلاثها دلالة للفظ، أما الأخيرة فليست من دلالة اللفظ لا حقيقة، ولا مجازا، ولا كناية، لا وضعا ولا تأويلا، بواسطة أي من القرينتين: المانعة، والمحوزة، على السواء.

ومن العبارات الجيدة في هذا المقام: أن الدلالة في الحقيقة والمجاز والكناية دلالة باللفظ، أما الدلالة في التعريض فدلالة عن اللفظ، تنشأ عنده، وليست به، وهذا معنى ما يقال من أن دلالة التعريض دلالة فحوى، وأن دلالة الحقيقة والمجاز والكناية دلالة منطوق، وأنا في هذه الثلاثة نسوق الكلام لمذكور، أما في التعريض، فإنما يساق لغير مذكور.

وهو أيضا معنى ما يقال، من أن دلالة الثلاثة دلالة لفظية، ودلالة التعريض دلالة سياقية أو مقامية.

جمعنا أطراف القول هنا؛ ليكون ما يقال في هذا الفصل، ضوءا ينيرها جميعا بفضل منه تعالى.

ولنتذكر أننا نمهد بهذه الفصول لتناول التعريض في كتاب الله، وهو مطلب عزيز، وطلبة تتطلب كفاءها، من الدقة، والحيلة، والتحري، والتثبت، واصطناع منهج يفني بكل هذه المطالب.

من هنا سوف تُعرضُ إعراضا عن الأمثلة الصناعية، والأمثلة التي يضعها المؤلفون لشرح مقولاتهم، فلنأخذ بصدد كتاب تعليمي، وإنما نحن نستشرف أفقا من آفاق النص الكريم المعجز - نسأل الله أن يعين على تمثله، ويعصم من الزلل في تناوله - يفرض علينا أن نتخذ من القرآن الكريم بداية نبتدئ منها، وغاية ننتهي إليها.

لتكن هذه البداية آية يتفق جمهور المفسرين لكتاب الله على أنها من باب التعريض.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ اللَّتْمَائِيلُ الَّتِي أَنتُمْ هَا عَكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا هَا عَابِدِينَ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ ءَآبَاءُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ

ذِكْرٍ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَتَأْتِيهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ فَجَعَلَهُمْ
 جُدَاذًا إِلَّا كَبِيرًا هُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِعَالِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ
 الظَّالِمِينَ قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَدُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِتْرَاهِيمُ قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ
 النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ قَالُوا يَا أُنْتِ فَعَلْتَ هَذَا بِعَالِهَتِنَا يَا إِتْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ
 كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ
 أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ قَالَ
 أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَلَا لَكُمْ وَلِمَا
 تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿سورة الأنبياء: ٥١ : ٦٧﴾.

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾.

هذه الآية من التعريض عند جمهرة المفسرين، ومنهم الزمخشري، والرازي،

والنيسابوري، وأبو السعود ﴿أجمعين﴾.

وقد سقناها في سياق طويل من الآيات، يحيط بها، ويكتنفها، من بين يديها ومن
 خلفها، وقد ساقها السبكي شاهدا على التعريض، فيما نقله السيوطي عنه، من كتاب
 "الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض" (١).

وقبل أن ننقل ما قاله هؤلاء الأعلام في الآية ننبه إلى جملة من الأمور، تعيننا في

فقه الآية والنفاذ- إن شاء الله- إلى معناها.

يشير السياق إلى أن حوارا عنيفا وجدلا حادا دار بين خليل الله-صلوات الله
 وسلامه عليه- وبين أبيه وقومه [الآيات من ٥١ إلى ٥٦]. وأن إبراهيم عليه السلام أقسم
 على كيد أصنامهم، على حين غفلة منهم كيدا أحكم خطته وتدبيره؛ ليعين لهم حسا

(١) الإقتان: ١٦٤/٣.

عجز آهنتهم، وجهلهم العظيم في عبادتها، بعد أن تحداهم بالتوحيد، حوارا ومقابلة [٥٧، ٥٨].

وأن القوم حينما شاهدوا ما أصاب الأصنام تساءلوا: من فعل هذا بالهتنا؟ وهو سؤال يتضمن استبعاد أن يكون الفاعل منهم.

والمحصر الاتهام في إبراهيم، وهو اتهام غير مباشر، يحاول من وجه أن يهون من شأن المتهم، أو يبعد عن نفسه ما قد يظن من معرفته به [٥٩، ٦٠] ثم كان قرار المحاكمة والعقاب [٦١، ٦٢] وتوجيه السؤال للمتهم: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآهِنَتِنَا يَتَّبِرَهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢] وهو سؤال محكم، يضيّق الخناق على من وجه إليه، وفيه إشارة إلى أن المحاكمة تمت في ساحة المعبد، على مرأى من الأصنام ومشهد.

ورد إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾. وهو جواب ينفي عنه الاتهام (دلالة بل، كأنه قال: ما فعلته) ويجوله إلى كبير الآلهة: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾.

ثم ألقمهم الحجر -على حد تعبير الزمخشري- حين طالبهم بسؤال من أحموه بالاعتداء عليهم: ﴿فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾.

وكانت صحوه ضمير، ويقظة عقل، استبصروا الحق فيها: ﴿فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٤].

ولكن سرعان ما انطفأت بصيرتهم. ليعودوا إلى جهالتهم، ويتركوا القضية، ويتمادوا في الخصومة: ﴿ثُمَّ نَكُسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

كانت القضية قضية آلهة اعتدي عليهم، والآن أصبحت قضية كبرياء وأنفة شخصية. لقد استدركوا مؤخرا ما لم يتبهاوا إليه عند الصدمة، لقد سخر منا إبراهيم حين يقول: فاسألوهم، وهو يعلم أنها لا تنطق [٦٥].

وهنا واتت الحجة إبراهيم، بعد أن هياً لها الموقف، لقد انتزع اعترافهم بأن آهنتهم عاجزة عن النطق، والإفصاح عن جعلها جذاذاً، كما عجزت عن الدفاع عن نفسها، فكان هذا السؤال الذي يحمل من التكبر والسخرية والتبكيك ما يحمل: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦].

وانتهى الأمر بهذا الضجر الغاضب عليهم وعلى آهنتهم: ﴿أَفَبِ لَكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٧] ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٧].

والآن مع الآية الكريمة نتأملها وننظر فيما قاله المفسرون حولها:

الزمخشري:

"هذا من معاريف الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الرضاة، من علماء المعاني.

والقول فيه: أن قصد إبراهيم -صلوات الله عليه- لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره (الفعل) لنفسه، وإثباته لها، على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة، وتبكيكهم

وهذا كما لو قال لك صاحبك، وقد كتبت كتاباً بخط رشيق، وأنت شهير بحسن الخط (لاحظ كيف يحكم الزمخشري التنظير: إبراهيم عليه السلام كان معروفاً مشهوراً بعدائه للأصنام): أنت كتبت هذا؟ وصاحبك أُمي لا يحسن الخط، ولا يقدر إلا على خرمشة فاسدة. فقلت له: بل كتبه أنت!! كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك، مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأُمي أو المخرمش؛ لأن إثباته -والأمر دائر بينكما- للعاجز منكما، استهزاء به وإثبات للقادر"^(١). هذا تخريج.

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

تخريج ثان:

"ولقائل أن يقول: غاظته تلك الأصنام، حين أبصرها مصطفة مرتبة، وكان غيظ كبيرها (إياه) أكبر وأشد؛ لما رأى من زيادة تعظيمهم له، فأسند إليه الفعل؛ لأنه هو الذي تسبب لاستهانتها بها، وحطمه لها. والفعل كما يسند إلى مباشرة، يسند إلى الحامل عليه".

تخريج ثالث:

ويجوز أن يكون حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبهم، كأنه قال لهم: ما تنكرون (ما تستطيعون أن تنكروا) أن يفعله كبيرهم، فإن من حق من يعبد ويدعى إلها: أن يقدر على هذا وأشد منه^(١).

في التخريج الأول: نص جار الله على أن الآية تعريض.

وفي تخريجه الثاني: تكون مجازا عقليا، أسند فيه الفعل إلى سببه.

وعلى الثالث: تصبح من قبيل إلزام الخصم بمقتضى مذهبه، تضييقا عليه؛ ليتبين ما فيه من باطل، وما يجره عليه من حرج، فيرجع عنه.

ترى: هل خرجت الآية بهذين التأويلين عن التعريض؟ كلام الزمخشري يوهم ذلك، وسوف نبين ما فيه.

ما يعنينا هنا: أن الآية عنده من قبيل التعريض، وأن حملها عليه يأتي في مقدمة ما أورده حولها من تأويل، وأنه التخريج الأليق ببلاغة القرآن.

الرازي:

أورد في تأويل الآية وجوها سبعة، صدرها بتأويلات الزمخشري الثلاثة التي نقلناها هنا، ونسبها - بعد نقلها بنصها وترتيبها - لصاحب الكشاف - رحمهما الله

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

تعالى- وباقي الوجوه السبعة تبدو عليه كلفة، ونبو عن بلاغة القرآن، وقد جعل الآية- في الوجه الرابع- كناية عن غير مذكور: أي "فعله من فعله" وكبيرهم هذا "ابتداء كلام". وروي عن الكسائي أنه كان يقف عند: "بل فعله" ثم يتدى: "كبيرهم" إلخ^(١). وهذه التأويلات السبعة كلها اعتذارات عن إيهام الآية نسبة الكذب إلى إبراهيم عليه السلام وقد شنع على من جوز نسبته إليه، وبالغ في الرد عليه^(٢). وما يعنينا منه: أنه يصدر في تفسيرها عن النظر إليها على أنها تعريض، متابعا للزمخشري في هذا التفسير.

وقد سائر نظام الدين النيسابوري ما قاله الرازي وتابعه عليه، ولم يزد عليه شيئا ذا بال، وعد القول بأن هذا الكلام من إبراهيم عليه السلام كان كذبا، طعنا في عصمة الأنبياء، وزيف هذا الاتجاه^(٣). أما أبو السعود فهذا ما عنده:

﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ مشيرا إلى الذي لم يكسره (الصنم الكبير). سلك عليه السلام مسلكا تعريضا يؤديه إلى مقصده، الذي هو إزامهم الحجة على اللطف وجه وأحسنه، بحملهم على التأمل في شأن آلتهم، مع ما فيه من التوقي من الكذب؛ حيث أبرز "الكبير" قولا في معرض المباشر للفعل، بإسناده إليه، كما أبرزه في ذلك المعرض، فعلا، بجعل الفأس في عنقه.

وقد قصد إسناده إليه بطريق التسيب؛ حيث كانت تلك الأصنام غاظته عليه السلام حين أبصرها مصطفة، مرتبة للعبادة، من دون الله - سبحانه - وكان غيظ كبيرها

(١) مفاتيح الغيب: ١١٠/٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ١١١/٦.

(٣) هامش جامع البيان: ٣١٨/٦.

"إياه" أكبر وأشد، حسب زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه، باعتبار أنه الحامل عليه، وقيل: هو حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبهم^(١).

ثم مضى يسرد الوجه الثالث، عن الزمخشري.

وأبو السعود يتفق مع سابقيه (الرازي والزمخشري) في أن الآية من قبيل التعريض، ولكنه يختلف معهم في تصويره، والكشف عنه، أو بتحديد أكثر يختلف مع جار الله؛ لأنه صاحب الفكرة، والرازي -والنيسابوري كذلك- متابع له فيها. الزمخشري يفصل فكرة التعريض عن فكرة المجاز العقلي، ويجعل كلا منهما أساساً لتخريج مستقل.

أما أبو السعود فلا يفصل بينهما، وإنما يوظفهما معا في اتجاه واحد، نحو غاية واحدة، هي: "إلزام الحجة على أطف وجه وأحسنه" كما يقول، وهو لا يرتضي تفسير الزمخشري ما في الآية من تعريض، يقول:

وأما ما قيل من أنه ~~التعريض~~ لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، بل إنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي... إلخ، فبمعزل عن التحقيق^(٢).

وسرى قيمة هذا النقد.

هكذا ينزع هؤلاء الأعلام في تأويل الآية منزعا واحدا، وجههم إليه جار الله، حين فتح لهم بفكرة التعريض بابا واسعا، ينفذون منه إلى الآية، ويستشفون ما وراء دلالتها الظاهرة.

وبهذا تحرز هؤلاء المفسرون مما وقع فيه الإمام الطبري -رحمه الله تعالى- على إمامته وارتفاع منصبه بين المفسرين، والعصمة لله وحده، يقول- غفر الله لنا وله:

(١) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

"فأتوا إبراهيم، فلما أتوا به قالوا له: أنت فعلت هذا بآلهتنا - من الكسر
بها- يا إبراهيم؟

فأجابهم إبراهيم: بل فعله كبيرهم هذا وعظيمهم، فاسألوا الآلهة من فعل بها
ذلك وكسرها، إن كانت تنطق أو تعبر عن نفسها"^(١).

وهو يقبل ما تظاهرت به الأخبار - على حد تعبيره- عن رسول الله ﷺ: "أن
إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله:

قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات: ٨٩] وقوله
لسارة: "هي أختي".

ولا يرى موجبا لتأويل الآية عن ظاهرها: "وغير مستحيل أن يكون الله
-تعالى ذكره- أذن لخليله في ذلك؛ ليقرع قومه به، ويحتج عليهم، ويعرفهم موضع
خطئهم، وسوء نظرهم لأنفسهم، كما قال مؤذن يوسف لإخوته: ﴿أَيُّهَا الْعَيْرُ
إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ﴾ [سورة يوسف: ٧٠] ولم يكونوا سرقوا شيئا"^(٢).

والطبري -بصنيعه هذا- يقر بأن ما صدر من إبراهيم عليه السلام كذب صريح،
ويحمل الآية على ظاهرها، ثم يستظهر لذلك بما ورد من أخبار عن رسول الله ﷺ
وينظر لقول إبراهيم بقول مؤذن يوسف: ﴿أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ﴾.
والحق أن هذا من الطبري جد غريب.

إن القضية تتصل -على نحو مباشر- بعصمة الأنبياء والثقة في رسالاتهم
وشرائعهم، وتجوز الكذب عليهم -أيا كان مسوغه ودافعه- ينال من عصمتهم،
ويشكك فيهم.

(١) جامع البيان: ٣٠/١٣.

(٢) جامع البيان: ٣١/١٧.

يقول النيسابوري:

"لو جوزنا أن يكذب النبي لمصلحة؛ لبطل الوثوق بالشرائع"^(١).

ويرى أن نسبة الكذب إلى إبراهيم، إنما هي من مزاعم الطاعنين في عصمة الأنبياء^(٢).
ويتوقف الرازي أمام الخير الذي استظهر به الطبري: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات... إلخ"، ولا يتحرج أن يقول: "لأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء"^(٣).

ثم يستدرك: "ثم إن هذا الخير-لو صح- فهو محمول على المعارض"^(٤).

لسنا ندري كيف غاب هذا كله عن الطبري، وهو مَنْ هو في تفسير كتاب الله، ويتبقى تنظيره بقول مؤذن يوسف عليه السلام وهو تنظير غير سديد.
إن السياق -في سورة يوسف- لا يقطع بأن المؤذن كان يعلم حقيقة الأمر، حينما قال مقولته: "إنكم لسارقون". فالآية تشير إلى أن الذي جعل "السقاية" في رحل "أخي يوسف" هو يوسف نفسه، فافتقده الساقى، وشك في العير، فأذن فيهم بما أذن، جريا على ظاهر حال، يجعله بمنأى عن الكذب.

هذه واحدة. وأخري أئين منها: أن قول المؤذن: "إنكم لسارقون" على فرض أنه بأمر يوسف، وتبديير منه، تعريض جميل، واقع أحسن موقع.

ألم يصنع إخوة يوسف به ما يصنعه مختطفو الأطفال، الذين يسرقوهم من أهلهم ويبيعوهم؟

(١) هامش جامع البيان: ٣٣/١٧.

(٢) هامش جامع البيان: ٣٣/١٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) مفاتيح الغيب: ١١١/٦.

بلى، وقد باعوه بثمن بخس، كما سجل عليهم القرآن، هو من معاريض الكلام إذاً ولا كذب فيه.

ولهذا حين حدثت مقابلة، وحدد السياق أن الحديث عن "سرقة" ناجزة، وقعت الآن، لم يوجه إلى إخوة يوسف وصف السرقة، كما وجه إليهم أول مرة، وإنما قيل لهم، حينما ردوا التهمة عن أنفسهم بقولهم: ﴿وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ [سورة يوسف: ٧٣]: ﴿فَمَا جَزَاءُوهَ إِذْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾ [سورة يوسف: ٧٤]. ولم يقل لهم: "بل أنتم سارقون".

وفرض كذبهم هنا من معاريض الكلام كذلك، فقد كذبوا يوماً، حين جاءوا على قميص يوسف بدم كذب، كما سجل القرآن عليهم. لو أن الطبري - رحمه الله تعالى - تنبه إلى أن الآية تعريض، وأن دلالتها الظاهرة ليست هي الغرض منها، ما قبل تخريجها على هذا الوجه، الذي يقدر في عصمة الأنبياء ويترك الشك إليها.

وبعد هذا التطواف من حول الآية الكريمة، والاستئناس في دلالتها ومعناها، وأنها من قبيل التعريض، بما قاله أعلام التفقات من المفسرين، نعود فنطرح السؤال من جديد: ما طبيعة الدلالة التعريضية في الآية الكريمة؟ وما منشأ هذه الدلالة؟ ولنكن على ذكر - ونحن نجيب عنه - مما قلناه في فرش هذا الفصل، أن المقصود بالدلالة التعريضية: دلالة الكلام على المعنى المعرض به، دون غيرها من الدلالات اللفظية: حقيقية، ومجازية، وكنائية.

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾

واضح أن قول إبراهيم عليه السلام هذا، إنما صدر جواباً لهم عما وجهوه إليه من هذا السؤال: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِإِهْتَابٍ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢].

والقوم لا يسألون عن الفعل (كسر الأصنام) حدث أم لم يحدث؛ فهذا واقع مشاهد، يشار إليه. وإنما ينصب سؤالهم انصباباً على الفاعل من هو؟ فتلك طلبتهم أن يضعوا أيديهم عليه، وينتقموا منه لأنهم، التي اجترأ عليها هذا الاجتراء.

وبين أن الغرض من الاستفهام ليس بمجرد السؤال عن الفاعل، وإنما هو تقرير للمخاطب (إبراهيم عليه السلام) بأنه هو الذي كسر الأصنام، وإنكار عليه أن أتى هذا الفعل الظالم.

ثم إن فيه تلويحاً بالتهديد والوعيد، ورائه غضبة القوم لأنهم، وأنفتهم أن يحدث لها ما قد حدث.

وهكذا يتشكل الموقف على هذا النحو:

سؤال عن الفاعل (الظالم بحسب منطقتهم) يراد به حمله على الإقرار والاعتراف، مع شوب من إنكار وتوبيخ ووعيد، أما الواقعة نفسها فماثلة شاهدة. والمخاطب بهذا السؤال ليس مجرد متهم، كل هم أن يرى نفسه مما نسب إليه، وإنما المخاطب المتهم صاحب دعوة، يجاهد في سبيلها، ومبلغ رسالة عن الله، لا يملك أن يهرب من تبعاتها، وهو إنما فعل ما فعل، عن عمد وسبق إصرار: ﴿وَتَأْتِيهِمْ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَانَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧].

ذلك أنه يتذرع بما فعل لحمل قومه على التأمل والتفكير في أمر هذه الأحجار التي يعبدونها بعد أن سموها آلهة، جهالة منهم، وتقليداً ضالاً لأبائهم: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٨]. وهنا تنهياً له الفرصة لإقامة الحجة عليهم.

والمخاطب المتهم معروف -سلفاً- بعبادة سافرة لأصنامهم، ولعابديها على السواء، وإن أباه لمنهم، ولكن هذه الأبوة لا تغير من موقفه هذا شيئاً.

وحديثه في تنقص الأصنام والإزراء عليها، وعلى عابديها متعالم شائع بينهم:
هَذِهِ الشَّمَائِلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ قَالَ
كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿سورة الأنبياء: ٥٢، ٥٣، ٥٤﴾.

وليس لدينا ما يمنع أن خليل الرحمن ﷺ كان مجاهرا قومه بهذا التحدي:
﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧]. وقوله: ﴿بَعْدَ أَنْ تُولَؤُوا
مُدْبِرِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧]. لا يترجم عن خوف من هذه المجاهرة، وإنما ينبي عن
تدبير محكم، يتسق مع الغاية، ويضمن تحقيقها.

فلو أنه حاول كسر الأصنام وهم شهود لخالوا بينه وبين ما يريد، فكان لزاما -
ليصل إلى غرضه- أن يتحجج غياهم، وغفلتهم عنها، وقد كان.
وبلغ الصريخ القوم، فهرعوا إلى آهتهم، وهناك وقعوا في المأزق، الذي لا مخرج
لهم منه!

أحد أمرين:

إما أن يستسلموا أمام الواقع، وفي ذلك هوانهم وهوان آهتهم.
وإما أن يطلبوا بثأرها، وهذا يقتضيهم البحث عن الجاني ومحاكمته، ثم معاقبته.
وبدهي أنهم يختارون الأخير - إن كان ثمة خيار- وتلك فرصة إبراهيم، التي فعا
ما فعل؛ لكي يهني لها، حتى يلقي على باطلهم قذائف الحق، بعد أن دك حصونه
دكا، بتحطيم الأصنام، وتعرية حقيقتها بهذا التحطيم.

إن أماننا من تزكية الله لإبراهيم ﷺ فضلا عن عصمة النبوة، ما يجعلنا
نسرزه عن محاولة التنصل أو التفلت مما صنع، ووجه إليه الاتهام به.
ثم إنه لو حاول ذلك لكانت المحاولة غير مجدية؛ لأن الشهادات ضده سوف
تواتر من كل صوب: ﴿سَمِعْنَا فَنِي يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٠].

والمنطق الهادئ المتروي يقطع بأن كسر الأصنام لم يكن ليكون غاية في ذاته، يقصد إليها تحليل الله، حتى يتصور أنه دبر لكسر الأصنام في غيبة القوم؛ ليكون في سعة من أمره، إذا حاول أن يتبرأ منه؛ ذلك أن المشكلة لن تنتهي بكسر الأصنام، فما أيسر أن يقيم القوم بدائل منها، أطول قامة، وأضخم حجما، وأحسن نحتا؛ مبالغة منهم في العناد والتحدي.

بالنسبة لإبراهيم عليه السلام ولكل نبي في مثل موقفه، ولكل داعية إلى الله يعي مهمته، لن يكون مجرد كسر الأصنام في ذاته غاية وغرضا له، وإنما حطّم الفكر الباطل، وكسّر الجُمُود على الموروث، من أضاليل الآباء والأجداد، هو المطلب والغاية، التي يعقل أن يسعى إليها إبراهيم عليه السلام ويسعى إليها كل نبي، وكل داعية إلى توحيد الله.

إن القوم ينحتون آهتهم بأيديهم، فلو أنه اتجه بمحركه تجاه الأصنام؛ لدخل في لعبة لا تنتهي بنتيجة، هو يكسرها، وهم يقيمون بدلا منها!

ثم إذا كان يستطيع أن يخالف إلى الأصنام، وكلما أقيمت كسرها، فماذا هو صانع أمام الكواكب، وأمام القمر، وأمام الشمس، وكلها من معبوداتهم التي أشركوا بها من دون الله؟!!

ولو فرضنا -جدلا- أن إبراهيم عليه السلام بالغ في الحيلة والتخفي حين راغ إلى الأصنام وكسرها، بحيث لا تقع عليه عين، ولا تسمع بفأسه أذن، وأنه حين وجه إليه الاتهام أنكر أنه الفاعل، وأصر على الإنكار، لو فرضنا ذلك، أفتظن أن القوم كانوا يتركونه لمكان هذا الإنكار، والاتهام محصور فيه عندهم، والأصابع كلها تشير إليه، ومواقفه ومقالاته عن الأصنام قرائن قوية، يصعب التفصي عن مثلها؟!!

إن السؤال بمجرد أن طرح: "من فعل هذا؟" تعالت الأصوات بشهادة تسامع، توشك أن تكون متواترة، كلها تردد: "سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم".

فماذا ينفعه إنكاره في هذا الجحوش المشحون بالحمية والغضب، وهما كفيلان أن يحبلا الشبهة دليلا وحجة!

وما لنا نطرح هذه التساؤلات، ومعنا ما يجعل طرحها لغوا، نحن في غنى عنه؟! فمن ذا الذي يجرو أن يدعي أن إبراهيم عليه السلام كانت لديه ذرة من خوف أو تردد، وهو يخوض معركة التوحيد مع المشركين من قومه؟ كيف والله يحكي لنا على لسانه:

﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ^٤ قَالَ أَتُحْجُونَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَبْنَا^٥ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا^٦ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا^٧ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿١٠٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنْكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا^٨ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ^٩ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٨٠، ٨١].

ويعد:

أفيكون خليل الله دون فريق من المؤمنين، لم تلهم نبوة، ولم تعصمهم رسالة، ثم استحقوا - مع ذلك - أن يقول الله في شأنهم:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حُبِّبِهِمْ وَمُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ مُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ^٤ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٥٤].

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣].

إن المؤمنين - والأنبيا قدوتهم - إنما يجاهدون في الحياة، وشعارهم:

﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٥].

ليس ثمة من دوافع الكذب شيء على الإطلاق، يدفع إليه إبراهيم عليه السلام لا في هذا الموقف ولا في غيره.

ومن عجب أن يغفل ابن جرير -رحمه الله تعالى- هذه الإشارة البالغة الدلالة، في بداية قصة إبراهيم مع قومه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥١].

إن فحواها ليحوطه من حوله، برعاية مولاه وكلاءته، على نحو ما نفهم من قوله -تعالى- لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ آسَمِعُ وَأَرَى﴾ [سورة طه: ٤٦]. لقد أصبحا بعدها، وكان الخوف لم يعد من جبلتهما، ولا من طبيعة البشر التي فطرا عليها.

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَخَّرُونَاهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾

الدلالة الوضعية الحقيقية: إثبات الفعل (كسر الأصنام) لكبيرها، و"بل": تشير إلى نفي هذا الفعل عن إبراهيم. كأنه قال: ما فعلته؛ بل فعله كبيرهم هذا، وهذه هي الدلالة الظاهرة المتبادرة، كما هو شأن الدلالة الحقيقة دائما، والإسناد على هذا إسناد حقيقي.

دلالة ثانية:

أن يكون إسناد الفعل لـ: "كبيرهم" لا على أنه الفاعل الذي باشر الفعل، وإنما على أنه الذي تسبب فيه، فيكون من إسناد الفعل إلى سببه، وتصبح الآية من قبيل المجاز العقلي، بعد أن كانت من قبيل الحقيقة العقلية، على الفهم الأول.

دلالة ثالثة:

إذا أخذنا بما ذكره الرازي، من أن الآية كناية عن غير المذكور، وأن أصل الكلام: بل "فعله من فعله" ثم يستأنف: "كبيرهم هذا" كنا أمام دلالة ثالثة محتملة، تنتقل فيها الآية إلى الكناية هذه المرة، وتخرج من حيز الحقيقة والمجاز معا.

هذه الدلالات الثلاث دلالات لفظية، الأولى منها وضعية مطابقية، والأخريان بالتأويل بواسطة قرينة مانعة في الثانية، تتمثل في استحالة أن يكون الإسناد (لكبير الأصنام) حقيقيا؛ لاستلزامه نسبة الكذب (ظاهرا) إلى النبي المعصوم، وغير مانعة في الثالثة؛ لجواز إرادة المعنى الحقيقي.

ذلك أن "من فعله" -على تخريج الرازي- يمكن أن يراد به إبراهيم عليه السلام كما يمكن أن يراد به غيره (فاعل ما مبهم) يكتفي عنه بما قصد التعمية على المخاطبين. إلى هنا نحن ما زلنا في نطاق الدلالة اللفظية للنص الكرم، ولما ننته بعد إلى دلالاته التعريفية، أو إلى معناه التعريضي.

وهنا يثار سؤال:

هل يقصد من النص شيء من هذه الدلالات؟ وإذا كان شيء منها مقصودا منه فأياها يكون؟ وأيها كان ما تعنيه ليكون المقصود فهل هو الغرض النهائي المسوق له الكلام؟. ونيادر بالجواب عن الشق الأخير من السؤال:

إن أيا من هذه الثلاثة يدخل تحت قصد المتكلم، ليس هو الغرض الذي سيق له هذا القول؛ ذلك أن ما يقصد منها لا يقصد لذاته، وإنما ليكون ذريعة يتوصل بها إلى المعنى التعريضي (الذي هو غاية الكلام وغرضه الأخير).

وبالتالي لا يجوز أن ينظر إليه إلا على ضوء هذه العلاقة الوظيفية: أنه ذريعة ووصلة، يتوصل منها إلى المعنى التعريضي.

وكل نظر إليه لا يقوم على هذه العلاقة هو نظر قاصر، وغير سديد.

إذا سلمنا بهذا، وأصبحت نظرتنا إلى دلالات النص (على احتمالاتها) هذه النظرة: أنها ذرائع ومسارب ومعايير، نعبّر عليها إلى المعنى التعريضي، فجوابنا عن الشق الأول: أنه لا بد من قصد إحدى هذه الدلالات، وإلا عطلنا اللفظ عن دلالاته.

أما أي هذه الثلاثة هو المقصود؟ فثلاثتها محتملة، وإن كان بعضها أرجح من بعض.

وما يرجع بعضها على بعض، يكمن في علاقتها بالمعنى التعريضي، والغرض النهائي المسوق له الكلام، وفي السياق.

هذه الطريقة في دراسة النصوص سوف يترتب عليها نتائج بعيدة المدى، كما سنرى إن شاء الله.

ونسرع هنا فنذكر مثالا لذلك:

لو أننا قلنا: إن ما تعطيه الدلالة الوضعية بالمطابقة من هذه العبارة: ﴿بَلْ فَعَلَهُمْ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ هي ما يدخل تحت قصد إبراهيم عليه السلام وأنه يعني ما يدل عليه اللفظ، من إسناد كسر الأصنام إلى كبيرهم، لو أننا قلنا ذلك الآن فلن نجد أنفسنا أمام مأزق أو إشكال، من نوع ما استشعره الرازي وغيره من شبهة، وقوع إبراهيم عليه السلام في الكذب حتى اضطروا لنفي هذه الشبهة كُلاً بطريقته، فهذه الشبهة إنما ترد إذا اعتبرت هذه الدلالة غرضاً نهائياً للمتكلم، فيكون أخيراً مخاطبه خيراً يعوزه الصدق؛ لأنه لم يطابق الواقع وهو يعلم، أما إذا كانت هذه الدلالة مقصودة، على أنها ذريعة ووسيلة لإقامة الحجة عليهم، في بطلان معتقدهم وما هم عليه، وأشار السياق إلى أن ذلك هو مراد المتكلم، فقد خرج عن الكذب، وانفصل عنه انفصالاً تاماً، ضرورة أن الكاذب لا يترك كلامه ينم على كذبه، وإنما على العكس - يجتهد وسعه أن يخفي عن مخاطبه كل ما من شأنه أن يكشف أمره.

وهل انفصل المحاز عن الكذب إلا بالقرينة؛ إذ كانت أمانة ودليلاً على التأول والتوسع، تصرف الكلام عن ظاهره؟ وهذا يبرز لنا دور السياق ووظيفته في دلالة التعريض.

لنختبر الآن هذه الاحتمالات بعرضها على الآية.

الاحتمال الأول:

حمل الآية على أنها حقيقة عقلية، أسند فيها الفعل إلى فاعله الحقيقي. وهنا يلزمنا التنبيه جيدا إلى أن: ﴿بَلْ فَعَلَهُمْ كَيْدُهمْ هَذَا﴾ ليست خيرا مستقلا يساق، وإنما هو جواب عن السؤال: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِيْنَا يَتْرَاهِيمُ﴾؟ أما السؤال فصحيح معقول، فالذي وجه إليه يصح منه الفعل الذي أريد تقريره بأنه كان منه.

وأما الجواب فلا يمكن أخذه على ظاهره؛ لأن من نسب إليه الفعل فيه لا يصح منه هذا الفعل، ولا يتصور وقوعه منه، ولن يفهمه القوم إلا على أنه من قبيل السخرية بهم وبآلهتهم، وتعزية لعجزها وبطلان عبادتها، وهذا ما شف عنه السياق: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وقد خلا خلوا تماما من أية إشارة إلى أنهم فهموه على ظاهره، ولهذا لم يصدر منهم تكذيب ما، لإبراهيم عليه السلام ولولا أنهم فهموا مغزاه وما عرض به لردوا عليه، مكذبين إياه: "بل فعلته أنت".

وكأنهم أدركوا أنه يستدرجهم ليقولوا: وهل يتصور من الأصنام أو من كبيرها أن يتحرك ويجعلها جذاذا هكذا؟ وفي هذا مقتلهم، فآثروا الصمت، وتجرعوا كارهين.

الاحتمال الثاني:

حمل الآية على أنها مجاز عقلي، أسند فيه الفعل إلى سببه، بقرينة استحالة صدور الفعل منه.

وهذا يقطع الطريق على شبهة صدور كذب من إبراهيم عليه السلام ولكنه يضعف دلالة العبارة على المعنى التعريضي الذي ذكرناه، بيد أنه لا يمنع منها.
الاحتمال الثالث:

حمل الآية على أنها من قبيل الكناية عن غير مذكور (كما يقول الرازي) - وهو عندي ضعيف - فتقدير الكلام على قولهم: "بل فعله من فعله كبيرهم هذا فاسألوهم"؛ إذ يصير المعنى: ما فعلته، بل فعله من فعله، ويكون "من فعله" كناية (عن موصوف)، عن إبراهيم عليه السلام أو غيره.

وقصارى هذا الرأي: إبعاد شبك الكذب وتحتيته عن الموقف.
وقد تبين لنا أن الخطب فيه هين، على ضوء ما بيناه، ولكن ذلك يقضي تماما على توظيف "الإسناد" في الآية لتحقيق ما سيقت لأجله.
هذا فضلا عن أن هذا التخريج يقوم على تقدير حذف الفاعل، دون أن يكون في اللفظ دليل عليه، إلى ما فيه من تقطيع أوصال العبارة.

باستطاعتنا الآن أن نقول: إن التعريض بحسب لفظه: قد يكون حقيقة، وقد يكون مجازا، وقد يكون كناية، ولكن دلالاته من هذه الوجوه جميعا ليست من دلالاته التعريضية، فالمعنى التعريضي - كما قلنا مرارا - شيء غير ما يكون من المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، والمعنى الكنائي للعبارة.

ولنكن على ذكر أبدا أن هذه الثلاثة ليست هي غرض المتكلم، ولا هي ما سيق الكلام لأجله، وإنما هي ذرائع للمعنى التعريضي، اتخذت تكأة يتكأ عليها في توليده.
فما المعنى التعريضي للآية الكريمة؟ وما الغرض منها؟

أما الغرض فهو عند الزمخشري - رحمه الله تعالى - : "إلزامهم الحجّة وتبكيّتهم"^(١) وقد توصل إليه بهذا التعريض الذي تولد عن نسبة الفعل إلى الصنم الكبير، بينما يعرف إبراهيم الخليل ويعرف قومه كذلك، أنه عاجز عنه، وأنه لا يتأتى منه.

وهو عند أبي السعود - رحمه الله تعالى - : "إلزامهم الحجّة على أَلطف وجه وأحسنه، وقد توصل إليه بهذا التعريض، الذي نشأ: "حيث أبرز الكبير" قولاً في معرض المباشر للفعل بإسناده إليه، كما أبرز في ذلك المعرض فعلاً، يجعل الفأس في عنقه"^(٢).
وإذا نحن أمعنا النظر، بدا لنا أن الغرض من الآية واحد عندهما، وأن الذريعة إليه واحدة كذلك.

وفحوى التعريض أو المعنى التعريضي عند كليهما هو أن الأصنام عاجزة عن أن تفعل شيئاً، لا لنفسها ولا لغيرها، وبالتالي فاتخاذها آلهة تعبد، باطل وضلال مبين.
أما الذريعة إليه، فهي كامة في نسبة الفعل إلى الصنم الكبير (وهو عاجز عنه) في نظر الزمخشري.

وهي عند أبي السعود إبراز الصنم الكبير بالقول ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ في صورة الفاعل المباشر للفعل.

وقد كانت وسيلة إبرازه في هذه الصورة: إسناد الفعل إليه.

وهكذا آل الكلام إلى ما قال جار الله - رحمه الله - .

كون التعريض (بنسبة الفعل للصنم) ذريعة للغرض، ووصلة إليه على هذا النحو، هو الوظيفة الأولى للتعريض.

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

وهناك وظائف أخرى، نشأت إلى جانب هذه الوظيفة، وتضافرت معها، على تحقيق الغرض الذي سيقت له الآية الكريمة.

لقد أشعرتنا خليل الرحمن -صلوات الله وسلامه عليه- بسخريته البالغة من الأصنام، وجعلنا نسخر منها معه، وأشعرتنا بمدى استخفافه بالقوم، حين نسب الفعل إلى كبير ألهتهم، وجعلنا نستخف بهم معه كذلك.

وقد حملهم وأرغمهم على التأمل في شأن الآلهة، التي درجوا على عبادتها دون أن يكلفوا أنفسهم مجرد تساؤل حولها، وعمّا إذا كانت أهلاً لهذه العبادة أو كانت لا تستحقها على الإطلاق.

أقول:

حملهم وأرغمهم ! فلقد أنطقهم بما كان يستحيل إنطاقهم به، لولا هذه الذريعة الناجعة: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَتُؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وبهذا قطع ألسنتهم عن اللجاجة، وعن الجدل العقيم، الذي كان ديدنهم، ووضعهم موضع المبهوت، الذي أجمته الحجة، فما يحير جواباً.

وكانت هذه الجولة الأخيرة في معركة -إبراهيم الخليل- مع قومه وقد حاشنهم فيها هذه

للخاشنة: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ ۗ أَفَبِ لَكُم بَصِيرَةٌ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦، ٦٧].

وقد صمتوا بعدها عن الكلام، ولجئوا إلى التهديد بالانتقام.

توقى خليل الله -هذا النهج- من الكذب، وتحرز عنه، وأقام من قوله: ﴿فَسَعَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ وقاية، تحول دون وصفه، أو اتهامه به، كما اتخذ ذريعة لتفجير الموقف كله.

متهم بجرمة عظمي، يقول: اسألوا المعتدى عليهم! إنهم أحق شيء شهادة على من أجرم في حقهم.

لكن هيهات! ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَتُّوْا۟ يَنْطِقُوْنَ﴾.

وهكذا سقط في أيديهم! فيم المعركة إذا يا قوم؟

إن القضية كلها بنيت على أساس واحد، إذا اهتز تداعت كلها، بأصولها وفروعها، بنيت على أساس أن الأصنام التي اعتدى عليها آلهة، وقد تهدم هذا الأساس، بشهادتكم أنتم، ألما عاجزة، أن تقول، فضلا عن أن تفعل شيئا.

قلت: إن دلالات اللفظ على تنوعها - تتحول - في أسلوب التعريض - إلى ذرائع ووسائل لتوليد المعنى التعريضي.

وهذا بدوره يصبح ذريعة ووسيلة لتحقيق الغرض المسوق له الكلام.

والسؤال الآن:

كيف توظف الدلالات اللفظية لتصبح ذرائع ووسائل لتوليد المعنى التعريضي؟

إذا رجعنا إلى سؤال القوم، وجواب إبراهيم عليه السلام عنه:

﴿أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِنَا يَا بَرَاهِيمُ؟﴾ ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾.

قلنا: لقد حصروا الفعل في شخص إبراهيم عليه السلام ورد عليهم بنسبتهم إلى كبير الأصنام.

وهكذا أصبح الفعل (كسر الأصنام) دائرا بين إبراهيم عليه السلام في زعمهم، وبين

كبير الآلهة، في قوله.

ويدهي أن إبراهيم عليه السلام قادر على الفعل، بينما الصنم عاجز عنه.

وإذا دار الفعل بين فاعلين اثنين: قادر عليه، وعاجز عنه، كان إثباته للعاجز منهما، سخرية منه واستهزاء به، وكان في الوقت نفسه إثباتا له منك للقادر، وتقريرا لوقوعه منه، على أبلغ وجه وأكده^(١).

(وهذا بدوره سيكون ذريعة للغرض وطريقا إليه).

تلك طريقة "جار الله" في بيان وجه الدلالة على المعنى التعريضي.

وقد لاحظ أبو السعود - رحمه الله - ملاحظة، ينظر إليها، قال: "وأما ما قيل، من أنه الظن لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه، من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، ومثل لذلك بما لو قال لك أمي، فيما كتبت بخط رشيق، وأنت شهير بحسن الخط: أنت كتبت هذا؟ فقلت له: بل أنت كتبت! كان قصدك تقرير الكتابة لنفسك مع الاستهزاء بالسائل، لا نفيها عنك وإثباتها له، فبمعزل عن التحقيق؛ لأن خلاصة المعنى في المثال المذكور: مجرد تقرير الكتابة لنفسك، مع ادعاء ظهور الأمر، مع الاستهزاء بالسائل؛ لابتناؤه على أن صدورها عن غيرك محتمل عنده، مع استحالاته عندك".

ولا ريب أن مراده الظن من إسناد الكسر إلى الصنم، ليس مجرد تقريره لنفسه، ولا تجهيلهم في سؤالهم؛ لابتناؤه على احتمال صدوره عن غيره عندهم، بل مراده الظن توجيههم نحو التأمل، في أحوال أصنامهم، كما ينبى عنه قوله: ﴿فَتَعْلَمُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ﴾. وقد حصل ذلك^(٢).

(١) راجع تنظير الزمخشري بمثال الخط: ٣٣٢/٢. وانظر ص: ٣١ من هذا الكتاب.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

التبس على العلامة أبي السعود -رحمه الله تعالى- بيان الغرض، ببيان وجه الدلالة في حديث الزمخشري -رحمه الله تعالى- وظن المثل الذي ضربه جار الله، إنما هو لبيان الغرض، وليس كذلك.

وإنما ساقه لبيان وجه الدلالة التعريضية، وهذا بين من قوله: "لأن إثباته (الفعل) -والأمر دائر بينكما- للعاجز منكما استهزاء به وإثبات للقادر".

لنتأمل تعميم الزمخشري هنا، حيث يستخدم لفظ: "العاجز والقادر". والعاجز في الآية: "الصنم". وليس المخاطبين؛ فالسخرية إذا منه والاستهزاء به.

أما الغرض من الآية، فقد صرح به الزمخشري "وإنما قصد تقريره (الفعل) لنفسه، وإثباته لها، على وجه تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إزامهم الحجة وتبكيتهم"^(١).

وهو نفس ما قاله أبو السعود: "سلك التخييل مسلوكا تعريضيا، يؤديه إلى مقصده، الذي هو: إزامهم الحجة على أल्प وجه وأحسنه"^(٢).

باستطاعتنا أن نقول:

الدلالة في أسلوب التعريض: ذات مستويات، ينشأ بعضها عن بعض، ويفضي بعضها إلى بعض.

ويمكن ترتيبها على هذا النحو:

أولاً: دلالة اللفظ على معناه الوضعي، أو المجازي، أو الكنائي.

ثانياً: دلالة هذه المعاني، من حيث هي ذرائع ومسارب، نخلص منها إلى المعنى التعريضي، بمعونة السياق.

ثالثاً: دلالة المعنى التعريضي -بذرائعه وسياقه- على الغرض المسوق له الكلام.

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.

ونحن في تحليل أساليب التعريض، نملكنا أن نصطنع أحد طريقين:
 طريق صاعد، نبدأ فيه من الدلالة اللفظية، وننتهي بالعرض.
 وطريق نازل، نبدأ فيه من العرض، لننتهي بالدلالة اللفظية.
 وأياً سلكتنا من الطريقين، فسوف نلتقي بالدلالة التعريضية، دائماً، بين هذين
 الطريقين. (بعد الدلالات اللفظية إن سعدنا، وقبلها إن سلكتنا طريق النزول).
 دلالة التعريض إذا دلالة سياقية غير لفظية، لا توصف بأنها: حقيقة، ولا مجاز،
 ولا كناية.

هي من مستبعات التراكيب، ومن أشدها خفاء.
 ولأنها سياقية استحالة أن تنشأ إلا عن تراكيب ذات سياق، يتيح للمتكلم أن يوظف
 عناصر القول، وما بينها من علاقات، توظيفاً فنياً، ينشئ المعنى التعريضي، ويوحى به.
 وهنا يتحصل في يدنا فرق دقيق - لكنه واضح - بين التعريض من جانب، وبين
 الحقيقة والمجاز والكناية، من جانب آخر.

الدلالة التعريضية تختلف - في طبيعتها ومنشئها - عن الدلالات اللفظية بأنواعها، فهي
 تنشأ عن السياق، لا عن اللفظ، بطريق الاستبعا، وليس عن طريق الوضع، أو التأول.
 ومن هنا استحالة وصف الكلام - من حيث دلالاته التعريضية - بأي من هذه
 الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية.

ومن هنا - كذلك - استحالة أن يكون لفظ التعريض: مفرداً، ولزم - البتة - أن
 يكون مركباً.

وتفسير الاستحالة في الموضوعين، وتعليلها فيهما، يكمن في أن التعريض، من
 مُستبعات التراكيب، لا من دلالة الألفاظ.

وبهذا يظهر ما في حديث متأخري البلاغيين - عن التعريض - من خلط واضطراب.

عناصر

المقالة في التعريف

الفصل الثالث

عناصر الدلالة في التعريض

انتهى بنا الحديث في الفصل السابق إلى أن دلالة التعريض سياقية، وأنها من مستتبات التراكيب، تفهم منها دون أن يكون للفظ دلالة عليها.

والحق أنها مسألة بالغة الدقة، بل الغموض، حيث يبدو اللفظ دالا وغير دال في آن معا، دالا بسياقه، وغير دال بلفظه، كأنما السياق غير اللفظ، أو -على الأقل- شيء منفصل عنه، حتى تناط به دلالة، لا يكون للفظ مدخل فيها.

لقد حصر البلاغيون دلالة اللفظ فيما سموه حقيقة، وبجاز، وكناية، ثم كان أن واجهتهم أساليب، لها دلالات لا تدخل تحت أي من هذه الثلاثة، فلم يترددوا في إخراجها من الدلالات اللفظية، وحملها على السياق، وكان عليهم -وعلينا معهم- أن نواجهه مأزقا، يبدو شديد الضيق، أن كان السياق -في النهاية- سياق الألفاظ، التي قطعت الدلالة التعريضية عنها، ونسبت إليه.

والفصل في هذه القضية، يلزمننا بوقف فاحصة مع البلاغيين، في موضوع الدلالة؛ حيث يعد بحثهم فيها أساس تقسيمهم الكلام إلى: حقيقة، وبجاز، وكناية.. إلخ، بعد أن قسموا الدلالة إلى لفظية، وغير لفظية، وقسموا اللفظية، إلى: مطابقة، وتضمن، والتزام، فأدخلوا في إطار اللفظية -بأنواعها الثلاثة- الحقيقة، والجاز، والكناية، ثم أحالوا ما عداها على الدلالة غير اللفظية.

وتصور البلاغيين لمشكلة الدلالة، وحلهم إياها، على أساس هذا التقسيم يقصر بهم عن بلوغ ما أرادوا أن يبلغوه بها، من تصنيف الأساليب، بحسب طبيعة دلالتها.

لقد وقف نظر البلاغيين عند دلالة المفرد، وعند علاقة الإسناد في التراكيب.

وفي إطار دلالة المفرد كان تقسيمهم -الذي أشرنا إليه- الدلالة إلى: مطابقة،

وتضمن، والتزام.

وكان توزيعهم الكلام على هذه المحاور الثلاثة، فالحقيقة بإزاء المطابقة، والمجاز بإزاء التضمن والالتزام، والكناية بإزاء الأخير، على توسع في دلالاته؛ ليشمل صوراً من الكناية، لا يشملها الالتزام، مفهومة المنطقي الضيق.

وفي إطار دلالة التراكيب، كان تقسيمهم الكلام -من حيث الإسناد- إلى حقيقة عقلية، ومجاز عقلي.

وبقيت ثغرات فاغرة -في تصورهم للدلالة- حيث تقف أساليب وصور من الكلام، خارج هذا التصور، لا تحد لها مكاناً فيه، وكان لزاماً أن يتسع لها، ما دامت كلاماً له دلالة، فمثلاً:

أين توضع دلالة المجاز المركب (الاستعارة التمثيلية)، وأين توضع دلالة الكناية عن "نسبة"؟

هنا يهتز تصور البلاغيين للدلالة، ويبدو عليه الاضطراب الذي لمح السعد -رحمه الله- شيئاً منه في حديث السكاكي عن الدلالة، وبنى عليه اقتراحاً بحذف مبحثها، ما دام على صورته، التي جعله أبو يعقوب بها مدخلاً لعلم البيان^(١).

بنى السكاكي علم البيان على فكرة: "الوضوح والخفاء" في دلالات الأساليب، وهو أساس جيد -في ذاته- لو استقام للسكاكي أن يوظفه توظيفاً سليماً، ويصنف الأساليب -وفقاً له- بحسب طبيعة دلالتها، وما ينشأ عنها من تفاوت، في درجات الوضوح والخفاء، لو استقام له ذلك لجاء حديثه عن علم البيان شيئاً مختلفاً تماماً، عما جاء عليه في مفتاح العلوم، لكنه أفسده إفساداً حين أقام الوضوح والخفاء، على قاعدة الدلالات العقلية، من تضمن والتزام، فضاع منه الاتجاه، ووقع

(١) المطول ص: ٣١٠.

في ألوان من الخلط والاضطراب، نشأت عنها معارك جدلية فارغة من النفع العلمي، بين شراحه والمعلقين عليه، ولعلها لما تنته بعد.

إن الدلالات العقلية التي اتخذها السكاكي مدخلا لعلم البيان، وأداة لتحليل أساليبه وتصنيفها... إلخ، هي من دلالات الألفاظ المفردة عند المناطقة، استعارها صاحب المفتاح منهم -متابعا للفخر الرازي في هذا الاتجاه- وأراد أن يجعل منه دعامة يقيم عليها بناءه النظرى لعلم البيان؛ حيث استهوته فكرة "اللزوم"، وظنها تسعفه بتفسير كاف لما يكون من علاقات بين الألفاظ والمعاني، في أساليب المجاز والكناية... إلخ، وجهد نفسه لتطويع ما يتأبى من الأساليب، على الدخول تحت علاقة "اللزوم" هذه، وتأويله، أو تأويلها هي، حتى تتسع لصور من العلاقات، لا تتسع لها دلالة الالتزام بمعناها المنطقي.

وقد تعرضنا لهذه القضية - بتفصيل أكثر في موضع آخر^(١)، ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مظاهر الاضطراب، الذي وقع فيه السكاكي -رحمه الله تعالى- حين اتخذ من بحث الدلالة عند المناطقة دليلا يقوده في دراسة الأساليب، دون أن يتنبه لاختلاف المجالين اختلافا تاما.

لقد عرف علم البيان هكذا: "هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة، في وضوح الدلالة عليه والنقصان؛ ليحترز بذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"^(٢).

(١) انظر مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث للمؤلف (مخطوط بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة). تحت الطبع الآن.

(٢) المفتاح ص: ٧٧.

وجاء الخطيب القزويني ليتابعه على هذا التعريف، في التلخيص والإيضاح^(١)، وشرحهما السعد يقول: "وأراد بالمعنى الواحد -على ما ذكره القوم- ما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال.

واللام فيه -أي في المعنى الواحد- للاستغراق العربي.

وأراد بالطرق: التراكيب، وبالذلالة: الدلالة العقلية".

ثم مضى يشرح دلالة اللفظ ويقسمها إلى أقسامها الثلاثة: مطابقية، وتضمنية، والتزامية، مشيراً إلى تسمية البلاغيين الأولى وضعية، والأخرى عقلية، مقابل تسمية المناطق، الذين يجعلون الثلاثة من قبيل الوضعية، مقابل الطبيعية والعقلية عندهم.

ثم بعد أن فرغ من شرح الدلالات وتقسيمها، وبيان ما يصلح منها لإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح، طرح هذا الإشكال: "فإن قلت: قد سبق أن المراد بالمعنى الواحد، ما يؤديه الكلام المطابق لمقتضى الحال، وهو -لا محالة- يكون معنى تركيبياً، وما ذكرت -هنا- من التأدية بالعبارات المختلفة، إنما هو في المعاني الإفرادية؟

وهذه محاولته التفصي عن هذا الإشكال:

"قلت: تقييد المعنى الواحد بما ذكر، مما لا يدل عليه اللفظ، ولا يساعده كلامهم في مباحث البيان؛ لأن إيجاز المفرد بأسره هو من معظم مباحث البيان، وكثيراً من أمثلة الكناية إنما هي في المعاني الإفرادية".

ثم فسر صنيعة في شرح كلام السكاكي ودافعه إليه: "لكننا لما ساعدنا القوم (سائرناهم في اتجاههم) في هذا التقييد نقول:

(١) ص: ١٥٠، ط. صبيح.

إن كون الكلام أوضح دلالة على معناه التركيبي، يجوز أن يكون بسبب أن بعض أجزاء هذا الكلام أوضح دلالة، على ما هو جزء من ذلك المعنى التركيبي، فإذا عبرنا عن معنى تركيبي بتراكيب، بعض مفرداتها أوضح دلالة، على ما هو داخل في ذلك المعنى، كان هذا تأدية للمعنى الواحد التركيبي، بطرق مختلفة في الوضوح^(١).

واضح مدى العنت والإعنات في هذا التخريج، مما جعل صاحبه نفسه يقول:

"هذا غاية ما تيسر لي في هذا المقام. وهو بعد موضع نظر"^(٢)

ونحن نقول:

لا جدوى من مثل محاولة السعد هذه في تصحيح كلام السكاكي، ولن يجديه

نفعاً سواء فسرنا (المعنى الواحد) - في تعريفه - بالمعنى التركيبي، أم بالمعنى الإفرادي.

ذلك أننا إن فسرناه بكونه تركيبياً، ورد علينا المجاز المفرد بأنواعه (عندهم)

ووردت علينا الكناية في المفرد كذلك، كما ذكر السعد.

وإن نحن فسرناه بكونه إفرادياً، ورد علينا المجاز المركب، ووردت علينا الكناية

في غير المفرد.

ثم يظل موقف التشبيه - وهو من مباحث البيان - غامضاً، حيث لا يجد له

مدخلاً ينفذ منه إلى علم البيان، ما دما نحجل في قيود تعريف السكاكي.

إن التشبيه - عنده - من قبيل الحقيقة، وهو يقصر علم البيان على ما كانت

دلالاته عقلية؛ لأنها - وحدها - التي يتأتى فيها الاختلاف، والتفاوت في الوضوح

والخفاء عنده.

(١) المطول ص: ٣٠٨، وانظر حاشية الجرجاني عليه بنفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق.

ولسنا نقبل منه هذا التسويغ الهزيل، الذي يجعل بحث "التشبيه" مقدمة لبحث الاستعارة، بحيث يستمد مشروعيته في وضعه بين مباحث البيان، من مشروعية الاستعارة. بحث الدلالة، الذي استعاره السكاكي من المناطقة، هو بحث في دلالة المفردات^(١)، نقله الشيخ إلى علم البيان؛ ليجعل منه دليلاً يهتدي به في دراسة الأساليب وتصنيفها، فكان هذا الاضطراب الذي لا مخرج له منه؛ ذلك أن من المحال أن تشرح نظرية الدلالة في المفردات - كما استعارها من المناطقة - ما يكون من اختلاف الأساليب وضوحاً وخفاءً، اختلافاً ناشئاً من طبيعة دلالتها.

قارن موقف السكاكي هنا، وهو يمهّد لعلم البيان، بمبحث الدلالة في المفردات، بموقف عبد القاهر - رحمه الله تعالى - وهو يحدد مناط البحث البلاغي: "ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة، مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل، إنما نعمد إلى الأحكام، التي تحدث بالتأليف والتركيب"^(٢).

تأمل المسافة بين النظرتين: نظرة تقف في دائرة اللفظة المفردة لتطل منها على أساليب غاية في التركيب والدقة، وأخرى تنطلق نحو غايتها، لا ترى في هذه الدائرة ما يستوقف أو يفيد.

أما نحن فمن حديث الشيخ "عبد القاهر" نبدأ الحديث.

قال رحمه الله تعالى:

"الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض، بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" -مثلاً- بالخروج على الحقيقة، فقلت: "خرج زيد"، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلت: "عمرو منطلق". وعلى هذا القياس.

(١) البصائر النصيرية للساوي، الفصل الثالث من المقالة الأولى.

(٢) دلائل الإعجاز، ط. شاكر ص: ٧٢.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه، الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجدد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية، والاستعارة والتمثيل^(١).

وقد شرح الشيخ ما يعنيه بدلالة معنى اللفظ على الغرض: "أولا ترى أنك إذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد"، أو قلت في المرأة: "نوم الضحى"، فإنك في جميع ذلك، لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى -على سبيل الاستدلال- معنى ثانيا، هو غرضك، كمعرفتك من: "كثير رماد القدر" أنه مضياف، ومن: "طويل النجاد" أنه طويل القامة، ومن: "نوم الضحى" في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها.

وكذا إذا قال: "رأيت أسدا"، وذلك الحال على أنه لم يُرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ، فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد، وكذلك تعلم من قوله: "بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى" أنه أراد التردد في أمر البيعة، واختلاف العزم، في الفعل وتركه^(٢).

إن التأمل في كلام عبد القاهر حول تنوع الدلالة يدل من أول نظرة فاحصة على أنه يتحدث عن دلالة التراكيب، وليس عن دلالة المفردات، كما يدل على أن "المعنى" "ومعنى المعنى" في حديثه، يقصد بهما شيئا مختلفا تماما، عما أورده الرازي والسكاكي في شرح الدلالة.

(١) دلائل الإعجاز، ط. شاكر ص: ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق.

فالمعنى - في حديث الشيخ - هو المفهوم، الذي يعطيه ظاهر العبارة أو التركيب، من مثل: "هو كثير رماد القدر"، "وهو طويل النجاد"، "وهي نوم الضحى" - "ورأيت أسداً" - "وأراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى" وليس المعنى - هنا - مما يفهم من لفظ مفرد، كما مثل الرازي وتبعه السكاكي.

ومعنى المعنى في كلامه هو الغرض، والعلاقة إنما هي بين معنى ظاهر النص، وبين الغرض المراد، وهي علاقة عرفية، أنشأها وأقرها الاستعمال والشيوع، ولهذا يعد الخروج عليها تعقيداً معنوياً، كبيت العباس المشهور.

ليس بين: "طول النجاد"، "وطول القامة" علاقة عقلية؛ فقد يطول النجاد على قامة قصيرة، قصد صاحبها أن يعوض عن قصره الحقيقي، عن طريق الإيجاء والإيهام. وليس بين: "نوم الضحى" والترف علاقة ضرورية، كذلك، فقد يكون عن كسل، أو مرض، أو اعتياد.

والاستدلال الذي أشار إليه "عبد القاهر" ليس استدلالاً عقلياً، من نوع ما تتضمنه دلالة التضمن، والالتزام عند المناطقة، وإنما الاستدلال هنا نوع من الروية، ومحاولة الربط بين المعنى الظاهر من العبارة، وبين الغرض الذي يقصد منها في مثل هذا المقام، الذي قيلت فيه، بحسب ذوق اللغة وأصحابها.

وكان عبد القاهر كان يستشرف شيئاً مما يتصل بترابط المعاني وتداعيتها "ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر"، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد، على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور، كثر إحراق الحطب، تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب، كثر الرماد لا محالة.

وهكذا السبيل في كل كناية، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

ولا أبتاع إلا قربة الأجل

التمدح بأنه مضياف (الغرض) ولكنك عرفت بالنظر اللطيف، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما يدل عليه اللفظ، من قرب أجل ما يشتريه، فطلبت له تأويلاً، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيراً، كان قد اشترى ما دنا أجله؛ لأنه يذبح وينحر عن قريب. وإذا قد عرفت هذا في الكناية، فالاستعارة في هذه القضية^(١).

كلام عبد القاهر إنما هو عن التراكيب ودلالاتها. وهو يشير إلى أن دلالة الكلام ليست من نوع واحد وإنما هي نوعان: مباشرة وغير مباشرة. والأولى دلالة لفظ والثانية دلالة معنى والمدلول عليه بالأولى هو ما يسميه "المعاني الأول"، والمدلول عليه بالثانية هو ما يسميه "المعاني الثواني"، وهي الأغراض التي يساق لها الكلام.

وقد لخص نظريته في الدلالة حيث يقول: "وإذا قد عرفت هذه الجملة فهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: "المعنى" "ومعنى المعنى"، تعنى بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، "ومعنى المعنى": أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر^(٢).

بهذا يتضح الفرق جلياً بين أساليب الحقيقة، وأساليب المجاز والكناية، وهو فرق يقام على طبيعة الدلالة، فهي في الأولى دلالة لفظ على معنى، وفي الثانية دلالة معنى على معنى (دلالة المعاني الأول على المعاني الثواني).

(١) دلائل الإعجاز ص: ٢٦٣ ط. شاكر. وانظر في هذه المسألة: مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث للمؤلف.

(٢) نفس المصدر.

لقد أبعده السكاكي -ومن قبله الفخر الرازي- في الخلط بين مقولات المناطق في دلالة المفردات، وبين مقولات البلاغيين (عبد القاهر على سبيل المثال) فيها وليس يسع باحثاً جاداً أن يتقبل نظرية الدلالة، بفحواها المنطقي المستعار في نهاية الإيجاز والمفتاح ليجعل منها مدخلاً أو أساساً، لتصنيف الأساليب وتمييزها بعضها عن بعض، فضلاً عن اتخاذها أداة، لوصف هذه الأساليب وتحليلها".

فإذا رجعنا لأساليب التعريض، وطرحنا هذا السؤال:

ما العناصر الدالة على المعنى التعريضي؟

قلنا:

تحليل هذه الأساليب يضع أيدينا على عناصر ثلاثة، تتضافر معاً على صنع المعنى التعريضي، وهي: "العبرة"، "السياق" الذي يحفها ويكتنفها، ثم "المقام"، الذي ترد فيه بوصفها كلاماً أو حدثاً لغوياً.

قول يوسف عليه السلام وقد جاءه رسول الملك، يدعو من سجنه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالَ الْإِنْسَانِ اللَّئِيمِ قَطَّعَنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٠].

هذا تعريض بنفسه هو، بقصته وقضيته، وقد أراد أن يحتفظ به سرا مكتوماً عن هذا الرسول، ولم يشأ أن يكشف ستر امرأة العزيز؛ إذ كان بملكه أن يقول مثلاً: ما بال امرأة العزيز التي راودت فتاها عن نفسه؟ وكأنما أراد -كذلك- أن يصادر على أي سؤال أو استفسار محتمل، من جانب الرسول، فقال: ﴿إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾.

هنا عبارتان تعريضيتان:

﴿مَا بَالَ الْإِنْسَانِ اللَّئِيمِ قَطَّعَنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾

﴿إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾

والأولى تعريض بنفسه للملك، كأنه قال: ما بالي؟ وماذا آل إليه الأمر في قضيتي؟
والثانية تعريض للرسول ألا يسأل، ولا يدخل في تفاصيل، وليحمل رسالة يوسف دون تعليق.

وفهم الملك ما عرض به يوسف، فلم يسأل عن حاله، وماذا كان بعد تقطيعهن أيديهن، وإنما قال: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [سورة يوسف: ٥١]؟ وهذا دليل على أن يوسف عرض، وأن الملك فهم ما عرض به، وهنا يبرز السياق عنصرا دالا بقوة في أسلوب التعريض.

والمتابع لأحداث القصة سوف يعود بذاكرته إلى وقائعها - يستعيدها ويجدها، فإذا هي حية شاخصة، بمجرد أن يسمع هذه الإشارة: ﴿الْبِسْوَةَ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ فهذه الإشارة كفيلا بتحديد الموقف كله، كأنما هو يقع الآن وهذه اللحظة، بكل ما يلابسه من زمان، ومكان، وأشخاص.

هذه الإشارة وظف يوسف عليه السلام السياق؛ ليسترجع به المقام، ويحضره أمام الملك. وكأنما نحن أمام إعادة محاكمته أو نظر قضيته من جديد؛ بناء على طلبه، وقد أعلن الشهود، في محكمة الاستئناف هذه المرة.

لقد جمع الملك النسوة وسأل: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ﴾؟ إنها إعادة سؤال للشهود أو المتهمين، في قضية، اتهم فيها بريء، وأمضى -مظلوما- في السجن بضع سنين.

وكان جواهن، أو إعادة شهادتهن، أو اعترافهن: ﴿حَنَشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [سورة يوسف: ٥١].

إنها تبرئة تأتي متأخرة؛ لاتباعها اعتراف من أهمته زورا وهتاناً، ورمته بجرميتها هي وانسلت منها: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ﴾ [سورة يوسف: ٥١] - وقد استيقظ

ضميرها- ﴿الَّذِينَ حَصَّحَصَّ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾
 [سورة يوسف: ٥١].

أنا راودته! أما هو فكما شهد النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾
 [سورة يوسف: ٥١].

وهنا أدرك الملك أن مطلب يوسف قد تحقق، ولم يعد ثمة ما يمنعه من تلبية
 دعوة الملك: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٤].
 وهو جواب تعريضي، على سؤال يوسف التعريضي.

وفي هذه الكلمات: "اليوم" "الدينا" "مكين" "أمين" مفاتيح هذا التعريض.

هذه الثلاثة: العبارة - السياق - المقام، هي عناصر الدلالة في أسلوب التعريض، على
 معناه التعريضي، وكل منها يقتضينا وقفة بقدر ما يتضح لنا دوره ووظيفته.

العبرة في أسلوب التعريض

العبرة، أو اللفظ، أو التركيب، لا دلالة لها من حيث هي لفظ دال على المعنى التعريضي.

فالمعنى التعريضي ليس مدلولاً لها من طريق الحقيقة والوضع، ولا من طريق المجاز والتأويل، ولا من طريق الكناية والإرداف.

دلالتها عليه دلالة استيعابية تفهم عن اللفظ سياقاً، لا به، وضعاً أو تأويلاً. وقد شرحنا هذه المسألة في فصل سابق.

حين قال نوح عليه السلام لقومه:

﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة هود: ٢٥، ٢٦]

ردوا عليه بقولهم:

﴿مَا نَرَى لَكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَى لَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [سورة هود: ٢٧].

إنهم يعرضون له، بأنه ليس أحق منهم بالرسالة، على فرض تسليمهم بها.

فهو بشر مثلهم، ولم يتبعه إلا أراذلهم، وبالتالي لا فضل يُرى له أو لمن اتبعوه عليهم.

وكوهم مثله، في استحقاق الرسالة، أو كوهم أحق بها منه، مما لا دلالة للعبرة

عليه، لا حقيقة، ولا مجازاً، ولا كناية.

فكل ما يؤخذ من دلالات هنا: تحديد نظرهم إليه، من أنه ليس سوى بشر

مثلهم ونظرهم إلى أتباعه، على أنهم ليسوا إلا الأراذل والسفلة بين قومهم، وتقرير

أن لا فضل له ولا لأتباعه عليهم، بل إنهم لينزلون به وبأتباعه عن أن يكونوا

نظراء لهم؛ لأنهم - في نظرهم - كاذبون.

فإذا قلنا: إنهم يعرضون بتساويهم معه- إن لم يتفوقوا عليه - في استحقاق الرسالة لو كانت، فإن هذا المعنى مما لا دلالة لكلامهم عليه، بأي من الطرق الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية.

وكان يمكن أن يقال: عرضوا بكذبه -حاشاه- في دعواه الرسالة؛ حيث كانوا يعتقدون أن البشرية تنافي الرسالة، وأنه لا يزيد -ما دام بشرا مثلهم- عليهم بشيء، يؤهله لأن يكون رسولا دولهم.

لكن هذا الاحتمال ضعيف، ينال منه أنهم صرحوا بتكذيبه، في نفس السياق، وقد اتفقنا أن دلالة التعريض لا تكون كذلك.

والعبارة التعريضية متعددة الدلالات، أو إن أردنا الدقة: ذات مستويين من الدلالة أو أكثر؛ فهي تدل على معناها بطريق من طرق الدلالة الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية، وهذه دلالة لفظية، ثم تدل على المعنى التعريضي دلالة سياقية، لا تؤخذ من ذات العبارة.

إن اللفظ أبدا دال، ودلالته الحقيقية الوضعية هي دلالته الأولى، التي يتبادر قصدها منه، ما لم يصرف عنها صارف إلى دلالة أخرى، مجازية، أو كناية. والدلالة التعريضية -بسبب أنها دلالة سياقية- لا تراحم أيا من هذه الدلالات، ولا تتنافى معها، كما تتنافى دلالة المجاز مثلا مع المعنى الحقيقي للفظ.

وعلى هذا: فالعبارة التعريضية يمكن أن تكون -من حيث هي لفظ دال- حقيقة لغوية، ويمكن أن تكون مجازا، ويمكن أن تكون كناية، وكل ذلك غير دلالتها التعريضية، بحيث يسوغ لنا أن نقول: إنها حقيقة وتعريض، أو مجاز وتعريض، أو كناية وتعريض معا، وفي وقت واحد، دون خلط بين أي من هذه الثلاثة وبين التعريض.

تفسير هذا:

قول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكِيمِينَ﴾ [سورة هود: ٤٥].

هو من قبيل الحقيقة، وكل جملة من جملة الثلاث تقرر حقيقة ثابتة بمقياس إنساني عام، كما في الأولى، أو بمقياس إيماني خاص، كما في الآخرين.

وهو - في الوقت نفسه - تعريض من نوح عليه السلام بسؤال عن حكمة الله - التي لا يشك فيها - في غرق ابنه مع توافر موجبات نجاة، في نطاق هذه الحقائق الثلاث، التي تضمنها قوله، والتي تشكل موقفا يدعو إلى الحيرة، حيرة لا يعصم منها إلا الإيمان الواثق بوعد الله، الموقن بحكمته في كل ما يفعل، وإن خفي وجهها على عقل المؤمن.

وهنا يلتقي التعريض والحقيقة في كلام واحد.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٨].

ضرب الأرض الطيبة التي تستجيب للغيث، فتخرج نباتها بأمر ربها مثلا للمؤمن، يستجيب لهدى الله، فيصدر عنه من الأفكار الحققة، والأعمال النافعة، ما هو خير له وللناس في دينهم ودنياهم.

وضرب الأرض السبخة الخبيثة، التي لا تستجيب للغيث، فلا تنبت ولا يخرج منها ما ينفع الناس، مثلا للكافر، يعرض عن ذكر الله وعن هدايته، فيخبث باطنه وظاهره، ولا يصلر عنه شيء ينفعه، أو ينفع غيره، من حق يهتدي إليه، أو خير يعمله.

يقول الزمخشري - رحمه الله تعالى -: "وهذا مثل لمن ينجع فيه الوعظ والتنبية من المكلفين، ولمن لا يؤثر فيه شيء من ذلك"^(١).

(١) الكشاف: ٥٥٢/١.

وهو ينقل آثارا تفيد هذا المعنى:

عن مجاهد قوله: "آدم وذريته، منهم حبيث وطيب"^(١).

وعن قتادة قوله: "المؤمن سمع كتاب الله فوعاه بعقله، وانتفع به، كالأرض الطيبة، أصابها الغيث فأنبئت، والكافر بخلاف ذلك"^(٢).

ويقول الزمخشري: "وهذا التمثيل واقع على أثر ذكر المطر، وإنزاله بالبلد الميت، وإخراج الثمرات به على طريق الاستطراد"^(٣).

الآية إذا من قبيل اجاز المركب "تضمنت ضرب مثلين" كل منهما استعارة تمثيلية.

وهي كذلك تعريض بالمشركين، وموقفهم من الرسول ﷺ ودعوته، وأنهم -بعنادهم وتحديدهم الحق- صرفوا نفوسهم عن مقتضى الفطرة، من طيب وصلاح، إلى ما ينتجه الكفر من خبث وفساد.

وهذا التعريض -في نظرنا- هو لب الموقف، وهو محط الرحال -بالنسبة لما سبقه ولحقه- وأحاط به، من بين يديه، ومن خلفه.

ولسنا مع الزمخشري -رحمه الله تعالى- في عده الآيات من باب الاستطراد.

وسنبين هذا في موضعه إن شاء الله.

هنا توضع الآية تحت "المجاز" من حيث هي لفظ دال، وتوضع تحت:

"التعريض" لا من حيث دلالتها اللفظية تلك، وإنما من حيث دلالتها السياقية، التي

هي غير دلالة اللفظ.

(١) الكشاف: ٥٥٢/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الكشاف: ٥٥٢/١.

وهكذا يلتقي التعريض والمجاز في كلام واحد، كما التقى التعريض والحقيقة، في كلام واحد كذلك.

وقول الله تعالى (على لسان الهدهد في خطابه سليمان عليه السلام): ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أُمَّرَأَةً تَعْلَمُ لَهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النمل: ٢٣].
فيه ثلاث كنايات:

"تملكهم": كناية عن خضوع أهل سبأ لسلطان بلقيس.

"أوتيت من كل شيء": كناية عن بسطة الملك، وسعة السلطان.

"ولها عرش عظيم": كناية عن الأبهة، وفخامة الشأن.

ونحن نرى في الآية وراء هذه الكنايات تعريضا من الهدهد بسليمان عليه السلام.

لقد كان من سليمان، نبي الله الكريم، ما يشبه الإدلال بعلمه وملكه:
﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عُلْمَنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [سورة النمل: ١٦].

وتبع ذلك هذا الاستعراض الحاشد: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [سورة النمل: ١٧].

هنا ساق الله إليه العظة، ونبهه إلى ما في العلم والملك من عرض الفتنة.

وكانت البداية حين مر بجيشه على وادي النمل، ولقنته النملة درسا في حسن الرعية، والحفاظ على الرعية: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّمْلُ آدَخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا تَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة النمل: ١٨].

ليست العبرة بسعة الملك، وإنما العبرة بتأدية الأمانة، والوفاء بالمسئولية.

لقد غفل سليمان وأعدائه وجنده، عن الضعفاء من خلق الله، غفلة توشك أن تهجم به وهم على أمر جلل، حطم أمة من الأمم أمثالهم، وهم لا يشعرون.

وقد نبهه حديث النملة، فتحول المشهد من عرض عليه: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ﴾ [سورة النمل: ١٧] إلى تفقد منه لرعيته: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ﴾ [سورة النمل: ٢٠] وكان من نتائج التفقد اكتشاف أن ثمة من غاب، ولا يدري سبب غيابه. إنه "الهدهد": ﴿مَا لِي لَا أَرَى آلْهَدُّدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [سورة النمل: ٢٠]!

ومنطق الحزم في أمر الملك قد يخل أحيانا -ودون قصد- بمقتضيات العدل ﴿لَأَعَذِّبَنَّهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْنَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة النمل: ٢١] أصدر عليه حكما وهو غائب، لم يسأل عن ذنبه، ولم يسمع منه دفاعا عن نفسه. وهنا استدرك، ولعل لحديث النملة فضلا في هذا الاستدراك: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾.

وكان منطق العدل أن يأتي -أولا- على لسانه ما جاء آخرًا من كلامه، ثم يجيء الهدهد، ويفاجأ سليمان ومن معه بهذا المنطق الواصل: ﴿أَحْطَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَلٍ يَقِينٍ﴾ [سورة النمل: ٢٢]. إنه يظامن ويهدهد من عجب سليمان، وإعجابه، أو من عجب قومه وإعجابهم بعلمه وملكه!

ويهدهد من علمه بهذه الاحاطة: ﴿أَحْطَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾، وهذه الفصاحة ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَلٍ يَقِينٍ﴾.

ويهدهد من ملكه، بهذا الوصف لبلقيس وملكها: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾ [سورة النمل: ٢٣] ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: ٢٣]. ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النمل: ٢٣].

"بلقيس" وهي امرأة "تملكهم"، "وأوتيت من كل شيء"، "ولها عرش عظيم"!

فماذا بقي لك "يا سليمان"، لتفرد به، فقتل أو تعجب؟ أو ليعجب به الناس
ويتمنوه؟

ثم، وهذا هو الأهم: ﴿وَجَدْتُنَّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَذَيْنَ لَهُمُ
الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُم عَنِ السَّبِيلِ فَهَمَّ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة النمل: ٢٤].

تري:

من المسئول عن إقامة التوحيد وإزالة الشرك؟ ومن عليه هداية الضالين حتى
يهتدوا للحق؟

من آتاه الله الملك والنبوة، هو "سليمان" عليه السلام دون سواه.

لكنه ربما بدا مشغولاً بملكه، بفخامته وضحامته، فأذكرته النملة شكر من آتاه
هذا الفضل ﴿مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ [سورة ص: ٣٥] فهتف: ﴿رَبِّ
أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا
تَرْضَاهُ﴾ [سورة النمل: ١٩]، وأهمته هذا التواضع: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ
الصَّالِحِينَ﴾ [سورة النمل: ١٩].

ثم هاهو ذا الهدهد - الضعيف المستضعف - يزأر بصيحة الحق: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا
لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة النمل: ٢٥]، وهذا النذير:
﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [سورة التغابن: ٤]، ثم بهذا التسيح والتوحيد:
﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة النمل: ٢٦].

هو وحده الملك الحق، لا ملك سواه سبحانه. ما أجل النبأ، وما أصدق، وما
أعمق الموعظة، وما أنفذها.

الهدهد يعرض بهذه العبارات الثلاث:

"وجدت امرأة تملكهم"، "وأوتيت من كل شيء"، "ولها عرش عظيم" إنه يعرض لسليمان في هذه العبارات الثلاث، بأنه ليس بأوحد فيما ورثه من ملك، ولا فيما أوتيه من دنيا؛ فهناك امرأة -وليست رجلا- مشركة -وليست مؤمنة- تملك قومها. أجل "قومها"!

(تملكهم) وليست تحكمهم فقط، ولها من بسطة السلطان وأهمة الملك: (عرش عظيم) وكأنه يهمس إليه، أو إلى أهل مملكته، أو إلينا، أو إلى الجميع: إن الله يعطي الدنيا لمن يحب ولن لا يحب، ولكنه لا يعطي الدين إلا لمن أحب، وبهذا التعريض القوي يذكر سليمان بمسئوليته، في إقامة التوحيد وتطهير أرض الله من الشرك.

وهنا تطامن شأن الملك، في نفس النبي الملك: ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [سورة النمل: ٢٧].

لقد أيقن سليمان أن الهدد -الداعية إلى التوحيد- صادق، لكنه الحفاظ على هية الملك يضطره أن يوازن بين مقتضياتها وبين الخضوع لمنطق الحق، منطلق الهدد الصارم، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن وراءه لوعيدا بتعذيب شديد، أو بالذبح ممن يملك التنفيذ ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾.

مقولة الهدد هذه أعطتنا بلفظها ثلاث كنايات، وأعطينا بسياقها -استبعا- ثلاثة تعريضات، كلها بالغ قوي.

للعبرة التعريضية دلالتان، أو وجهان للدلالة: دلالة لفظية تفهم من اللفظ مباشرة، فيكون حقيقة، أو تفهم منه عبر دلالاته المباشرة، فيكون مجازا، أو كناية، ودلالة أخرى غير لفظية، تفهم من السياق، على وجه استباعي، فتكون تعريضا.

ولاختلاف منشأ الدالتين (إحداهما من اللفظ والأخرى من السياق) جاز اجتماعهما في كلام واحد، فيكون حقيقة وتعريضا، أو مجازا وتعريضا، أو كناية وتعريضا كذلك.

وينبغي أن نكون على ذكر أبدا: أن المعنى التعريضي لعبارة ما شيء، وأن معناها الحقيقي، أو المجازي، أو الكنائي شيء آخر، وأن منشأ الدلالة وطبيعتها في الأول، غير منشؤها وطبيعتها في الثلاثة الأخرى.

والعبارة التعريضية - في دلالتها على المعنى التعريضي - يعرض لها الخفاء، على نحو ما، بحيث يعد الخفاء، خاصة تميزها، ما دام التعريض يضاد التصريح في جوهره وينافيه.

وإذا كان الخفاء قسمة مشتركة بين الأساليب التعريضية دون استثناء، فإنه في درجته وفي مداه متفاوت، يخف حينما فيشف عن المعنى، حتى يوشك أن ييوح به، ويشند حينما، حتى يكاد أن يحيل الكلام - من حيث معناه التعريضي - إلى لغز أو أحجية، ويقتضينا في فهمه ما يقتضيناها فك المعنى سواء بسواء.

نقلنا آنفا من المرويات المأثورة في تفسير آية البقرة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥] إلخ، عبارات كثيرة، صدرت عن صحابة رسول الله ﷺ وعن التابعين لهم بإحسان، ونحن إذا رجعنا إليها وجدناها ناطقة بهذا التفاوت في خفاء دلالتها على التعريض بالخطبة، على نحو بين، فمثلا لو قارنا بين هذه العبارات الثلاث:

"إني أريد أن أتزوج".

"إني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي".

"إني فيك لراغب".

لرأينا أنها تترتب تنازلياً من حيث درجة الخفاء فيها؛ فليس من شك أن قول إبراهيم النخعي: "إني فيك لراغب" أقل خفاء من سابقه، ولا شك كذلك أن قوله: "إني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي" أقل خفاء من سابقه، وأغمض قليلاً من لاحقه. فإذا قارنا هذه مجتمعة، بمثل قوله: "لا تسبقيني بنفسك"، بدا الأخير وكأنه تصريح بالقياس إليها.

ومن هنا كرهه "بجاهد" - فيما روى "الليث"، عنه - كما أشرنا. أما حين نتأمل قوله: "إن لي حاجة" أو "أبشري"، فإن القضية سوف تنعكس، وسوف نجد أنفسنا أمام ما هو أخفى من كل ما سبق. الخفاء إذا سمة من سمات التعريض، عنها ينشأ، وبها يكون.

وقد جعل القرآن التعريض وسطاً بين طرفين، نتبينهما من الآية الكريمة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥].

احتمالات ثلاثة أمام من يريد الزواج من المتوفى عنها زوجها (في العدة):

أولها: أن يصرح لها برغبته في الزواج منها، وهو حرام: ﴿لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾.

ثانيها: أن يعرض بالخطبة ولا يصرح، وهو رخصة رفع الله الجناح فيها.

ثالثها: أن يكتم رغبته في نفسه وبخفيها، فلا يصرح ولا يعرض ﴿أَوْ أَكْنَنْتُمْ

فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥]، ورفع الجناح هنا أولى من سابقه.

التعريض إذا حد بين الكتمان والتصريح، والتصريح ووضوح، والكتمان صمت

كامل، والتعريض بينهما: وضوح في خفاء، أو خفاء في وضوح، وكذلك كان، وقد

ذكرنا من عباراتهم ما تبين منه هذه المراتب.

هذا الوضوح الخفي، أو الخفاء الواضح - إن جاز التعبير - يظهر لنا ظهوراً أشد، حين نقف أمام نصوص الكتاب العزيز.

قول زكريا عليه السلام:

﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [سورة مريم: ٤].

ربما ظن أن هذا السياق يُكوّن موقفاً تعريضياً، أقرب إلى التصريح.

فالحديث عن شيخوخته وهرمه، وخوفه على ميراث النبوة، فيه تعريض يطلب ولي، يرثه في الدين، ويكون فيه قدوة للناس من بعده. وقوله: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ تلميح من وراء حجاب، معطلوبه، وقد زاد هذا التلميح قوة، بقوله: ﴿وَكَاثَتْ أَمْرَاتِي عَاقِرًا﴾ [سورة مريم: ٥].

هو يخشى الموالي من بعده وهم عصيته، ولم يكن فيهم من هو أهل لوراثة علم النبوة والقيام عليه، وزوجه عاقر، لم تلد له ولداً - لا ذكراً ولا أنثى - وهو يسترحم ربه، وقد عوده أن يستجيب دعاءه، وما يشغله الآن إلا خوفه على ميراث العلم والدين، أن يؤول إلى من ليسوا أهلاً لأن يستحفظوا عليه، وإذا فالتعريض هنا ليس بينه وبين التصريح سوى غلالة رقيقة شفيفة، لا تستر وراءها شيئاً.

هكذا تبدو الآية بادي النظر.

بيد أن هذا الظن سوف يذهب، ويبدو النص على حقيقته: تصريحاً لا تلويح

فيه ولا تعريض.

لقد نحاه جانباً، قوله عليه السلام، بعد ذلك مباشرة: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيًّا﴾ [سورة مريم: ٥، ٦] هكذا بفاء التسيب. هو تصريح إذا لا تعريض فيه.

وقد جاءت هذه الضراعة، ملخصة موجزة، في سورة الأنبياء، -وهي بعد مريم في النزول-: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٩].

وفيها طلب الولي الوارث، صريحا واضحا، لا خفاء فيه. والقرآن يفسر بعضه بعضا. وقول بنت شعيب في شأن موسى عليه السلام: ﴿يَتَأْتِيَّ أَسْتَعِجِرُهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَعَجَرْتُ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [سورة القصص: ٢٦]. فيه تعريض بقوة موسى وأمانته، تعريض هو إلى التصريح أقرب، والمقام يشرح للتعريض ويقويه.

هنا حياة المرأة، خاصة إذا كانت مؤمنة، فكيف إذا كانت بنت نبي كريم، نُشِئَتْ عَلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَالتَّزَامِهَا، وَتَمَّ عَلَيْهَا قَوْلُهَا هِيَ وَأَخْتُهَا: ﴿لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخَ كَبِيرٍ﴾ [سورة القصص: ٢٣]! لو أن بنت شعيب صرحت، لقلت: "يا أبت استأجره، إنه قوي أمين"، لكن حياءها حال دونه فكان هذا التعريض الجميل البليغ.

لقد مكنتها هذا التعريض أن تبدي من أمرها وتخفي، تبدي فلا تصرح، وتخفي فتعرض. إن وراء طلبها من أبيها أن يستأجر موسى ما وراءه، وأبسط ما يفهم منه: أنها حريصة على أن يظل موسى معهم ولا يفارقهم، لكن: لم هي حريصة هذا الحرص؟ هنا يقع هذا التعليل موقعا عجبا.

لا تذهب بكم الظنون هنا أو هناك ليس وراء طلبها هذا سوى أن هذا الرجل ذا المروءة. (الذي سقى لهما تطوعا منه) يتوافر فيه صفتان، قلما تتوافران في أجير: القوة على العمل، وهذه هم أباهما، والأمانة، وهذه تمهم جميعا، ولئن أوحى حديث القوة بأي وهم، إن حديث الأمانة ليدفعه ويمحوه.

لقد استعملت أفعل التفضيل: (خير) وجعلته به خير الأجراء قاطبة - لكن تعريضا - وقد صدق فراستها فيها ما كان من أمره معها هي وأختها، من سلوك النبوة في عصمتها، ثم زكى هذه الفراسة ما كان من حديث موسى، وقصه علي شعيب - صلوات الله عليهما - وفيه ما شجع الابنة الطاهرة الذكية أن تلمح لأبيها بنبضة قلب سليم، جذبته شمائل، هي إرصات نبوة، توشك أن تكون.

لقد سمعت قول أبيها: ﴿لَا تَخَفْ مَجُوتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص: ٢٥] فعرضت، وفهم الأب النبي ما عرضت به، وباركه، واستجاب له، دون أن يكشف لتعريضها سترًا: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجَّجَ﴾ [سورة القصص: ٢٧].
"إني أريد" هو الذي يريد.

"إحدى ابنتي" يختارها هو، أو يختارها موسى.

المهم أنها واحدة لا بعينها في العرض، والله يعلم أنها متعينة في نفس الأب الجليل -خطيب الأنبياء- ولكنه يعميها هذه التعمية؛ إكراما لحياء تحملت به، فرده عليها، سريالا سابغا من عزة وكرامة.

وقول موسى عليه السلام: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف: ٧٧].
فيه تعريض -للخضر عليه السلام- باقتضاء أجر على ما أقامه من الجدار، الذي كان على وشك الاهيار، أجرهما في حاجة إليه؛ فقد أصابهما النصب والجوع، وقد اضطررا أمام شح القرية أن يستطعما أهلها، فأبوا أن يضيفوهما، موقف مؤسف، لكنه لم يمنع الخضر أن يصنع ما صنع، على ما يعانيه هو وصاحبه موسى -عليهما السلام- من جهد وسغب.

فإذا قال موسى عليه السلام في هذا الموقف: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ نمت لنا عبارته، عن طلب مُقَنَّعٍ، منعه من الإفصاح به ما يترتب على هذا الإفصاح: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا﴾ [سورة الكهف: ٧٦] - بعد حادثة الغلام - ﴿فَلَا تُصَحِّحْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ [سورة الكهف: ٧٦].

السؤال هذه المرة لا عذر معه، فماذا يصنع، وهو حريص على دوام الصحة؟ لجأ إلى التعريض، وبالغ فيه: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾. فوض الأمر إلى مشيئة الخضر وحده، وإهما لشريكان في العمل، واختار "لو" من بين الأدوات، وجعل فعل المشيئة هو الشرط، وكان يستطيع أن يقول: (لو اتخذت عليه أجرا).

﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

يحمل بظاهره أن يكون ثناء على مروءة الخضر، التي لم ينل منها صنيع أهل القرية غير الكريم، وعلى تعاليه على منطق الحاجة والضرورة، التي تفرض عليه أن يطلب أجرا على مروءته، كما قيل: إن الضرورة لا تعدو على العصم، ويحتمل - من طرف بعيد - أن يكون تعريضا له، باتخاذ أجر، توافرت دواع مشروعة وكافية لاقتضائه.

ومن أحق بالمطالبة بالأجر ممن هو مضطر إليه؟

أما: "لو اتخذت عليه أجرا" فهي مطالبة بقوة وسؤال فيه إلحاح.

سؤال "بلو" التي تشعر بمدى حرص السائل بما على مطلوبه وعلى موقعه من نفسه.

وعلى الرغم من تلطف موسى عليه السلام واحتياطه البالغ في تعريضه، فقد فهم الخضر عليه السلام مغزاه، وعده سؤالا من موسى، رتب عليه النتيجة التي حاول كليم الله أن يتوقاها: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [سورة الكهف: ٧٨].

لو لم يكن في حديث موسى تعريض بطلب الأجر، لما عده الخضر منه سؤالا،
يبيني عليه هذا القرار الصارم: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾.

وقول يونس عليه السلام إذ نادى في الظلمات:

﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧]

إنه يهمل مسبحا من أعماق الظلمات، مقرا بظلمه نفسه، تائبا مما كان منه، وقد صدر منه هذا وهو في بطن الحوت، حيث أخذه إلى قرار سحيق، فأصبح تحيط به ظلمة جوف الحوت الذي يحويه، وظلمة البحر، الذي يضم الحوت، وظلمة الليل الذي يلف البحر والكون، وإنما آل إلى هذا الغم من جراء ما كان منه، من مغاضبته قومه، وتركه إياهم، يأسا منهم - في تقديره - دون إذن أو أمر من ربه، بهذه المغاضبة.

إن رائحة العقوبة لتشم من هذا الجو، جو التوبة والضراعة بعد الإقرار بالذنب، وهي رائحة يشتد عبقها ويقوى، حين نضم إلى هذا السياق، السياق الآخر: ﴿فَأَلْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة الصافات: ١٤٤].

إن تسيحه وتلهيله، إنما هما كفارة ظن، صدر منه، فيه تسور على الغيب لا يجوز، مهما يكن من مسوغات لدى من صدر منه... ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧] من القدر لا من القدرة، وإدخاله نفسه في سلك الظالمين: اعتراف وتوبة من مغاضبته قومه وفراقه إياهم، كأنما استعجل الأمر، فتاركهم مقدرا أن لا أمل ولا رجاء في إيمانهم، وتلك قضية لا يحكم فيها إلا رب القلوب، الذي أمر البشر بيده، وهو - وحده - الذي يعلم ما سيعول إليه عاقبة أمرهم، كأنما ضاق صدر "يونس" عن المزيد من مصابرة، ليس له أن يقر منها، وكان العقاب على القرار من هذا الغم غما أشد.

لقد ظل نوح عليه السلام يدعو إلى الله، ولبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، ولم يؤمن به طوال هذا الدهر الدهير، إلا قليلاً، ومع هذا استمر على وجهته، ولم يدع عليهم بالهلاك، إلا بعد أن عالته ربهم وربه: ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ ءَامَنَ﴾ [سورة هود: ٣٦] وهنا فقط غير نوح موقفه؛ غضبا لله، لا لنفسه: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فٰجِرًا كٰفِرًا﴾ [سورة نوح: ٢٦، ٢٧].

ذلكم هو النهج وهو المنهج.

خرج عليه يونس عليه السلام متأولاً، وشجعه في هذا التأول حسن ظنه بالله، واستصحاب ماضٍ، ظل طواله بعين من ربه، يحوطه ويرعاه، ولم يتعرض خلاله لبلاء أو ابتلاء، فظن المستقبل بخلص له، معافي من البلاء والابتلاء كذلك: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾.

وكان ما قدر عليه من أن يلتقمه الحوت، مصححا لهذا الظن الخاطيء، ومنبها إلى ظن خاطيء آخر، هو ظنه أن قومه ميموس من إيمانهم، ولا رجاء فيهم، إنه بغاضبته قومه قد ظلم نفسه وظلمهم.

ظلم نفسه حين حرماها من فضيلة عظمى أن يكون من أولي العزم من الرسل، وظلم قومه حين تعجل الحكم عليهم وتوعدهم العذاب، ثم غاضبهم، وفي ذلك حرمان لهم من فرصة يستدركون بها موقفا، جزم - عند نفسه - أن ليس إلى استدراكهم له من سبيل، وهذا يدمغهم بما لا يبقى معه رجاء ولا طمع في إيمانهم.

كيف وقد قدر الله لهم أن يؤمنوا، وأن يكشف عنهم عذاب الدنيا وحزبها بهذا الإيمان؟ ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤَسُّسُ لِمَآءِ ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة يونس: ٩٨].

ذاك قدر الله لقوم يونس عليه السلام قدره لهم، كما قدر له أن يلتقمه الحوت وهو مليم، وقد قع هذا وذاك على غير ما توقع نبي الله عليه السلام وكان أمر الله قدرا مقدورا.

إن القدر قبل وقوعه غيب، وظنون البشر تجاه الأقدار قبل وقوعها، هي رجم بالغيب كذلك، وهجوم على حمي لله، لا يجوز لأحد من البشر أن يتصور عليه.

ومصائر البشر من هذا الغيب، وقدر كل إنسان إنما يعلم عند وقوعه، وإذا فلا ينبغي أن نياس من إيمان كافر، أو من توبة عاص، ما بقيت أمامه بقية عمر، يقبل منه فيها أن يؤمن أو يتوب، مهما بدا من ظاهر حاله الآن ما يعد إصرارا على الكفر أو المعصية.

ولا قيمة للظنون هنا مهما كان وراءها من مسوغات وتأولات.

والأنبياء في هذا مثل غيرهم من البشر، ما دام الكل سواء أمام غيب استأثر الله به! وهنا نقول:

ظن يونس عليه السلام أن قومه بلغوا في عنادهم وتكذيبهم -حد اليأس منهم، فأنذروهم الإنذار الأخير، وتوعدهم- إن لم يؤمنوا- أن يعاجلهم العذاب في الدنيا، كما هي سنة الله في الأولين من قبليهم.

فلما لم يستجيبوا ذهب عنهم مغاضبا، وتركهم يلقون عاقبة إصرارهم على غيرهم.

وكان ذلك منه عليه السلام ظنا واجتهادا، ولم ينزل به وحي من الله ولا إعلام به.

و شاء الله أن كان قدره لقوم يونس. أن يؤمنوا في اللحظة الأخيرة الباقية أمامهم، فما إن رأوا نذر العذاب حتى تضرعوا واستكانوا، وجأروا إلى الله بالدعاء، مؤمنين مسترحمين:

﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيَةً ءَامَنْتَ فَتَفَعَّلَهَا إِيْمَانًا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة يونس: ٩٨].

هكذا أصبح "يونس" عليه السلام مليما بهذا الظن، الذي كشف له القدر الواقع: أنه عجل فيه، وبهذه العجلة ناله ما ناله من غم.

ومن فحوى هذا كله تراءى لنا وهو يهمس، ملوحاً في بطن الحوت، في جوف البحر، في ظلمة الليل، بين ضارعا مسترحما، طالباً النجاة من الغم، الذي أطبق عليه، وملك عليه نفسه وحسه، مما ينم عنه قوله تعالى: ﴿فَتَبَدَّ نُهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٦﴾ وَأُنْبِتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ﴾ [سورة الصافات: ١٤٥، ١٤٦].

إن نداءه في الظلمات: ﴿أَنْ لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧]: تعريض بصوت خافت، لا يكاد يسمع. تعريض تأخذه من العبارة والسياق، على مسافة، هي المسافة التي يأتي إلينا عبرها، صوت يونس، وهو يجأر إلى الله بالتسبيح والتأويب والدعاء، في سجن الظلمات، الذي قدر عليه أن يمكث فيه ما قضى الله به.

لتأمل الآن هذه العبارات الثلاث:

﴿يَتَأْتِبِ اسْتَجْرَهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾
 ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾
 ﴿لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

إن تعريض بنت شعيب عليها السلام يكاد -لقربه- أن يكون تصریحا، وتعريض موسى عليه السلام بعيد الشقة من التصريح؛ لما فيه من شدة التلطف وفرط الإخفاء. أما تعريض يونس عليه السلام فإن فهمه من عبارته يدق على الأفهام والأذهان بمقدار ما يخفى صوته، وهو يسبح في بطن الحوت، عن الآذان والأسماع.

هكذا تنفصل عبارة التعريض من عبارة التصريح، مما فيها من خفاء الدلالة، ذلك الخفاء الذي يتفاوت في درجته، ما بين غلالة رقيقة، لا تكاد تستر المعنى التعريضي، وبين حجاب شديد الكثافة، لا نستطيع أن نرى ما وراءه، إلا إذا كان بيدنا ما ينفذ خلال هذا الحجاب، من أشعة السياق، التي تحيل هذه الكثافة إلى شفافية صافية، بقدر ما يسلط عليه منها.

(٢)

دور السياق في التعريض

حددنا عناصر ثلاثة، تقوم عليها الدلالة التعريضية، هي: العبارة، والسياق، والمقام.

وقد فرغنا من حديث العبارة في الفصل السابق، ووضح أنها تعني: "المساق" اللفظي المحدد، الذي يمكن نصه بين قوسين، فيقال هذه هي: "العبارة التعريضية". أما السياق فنعني به الإطار اللفظي، الذي تقع داخله عبارة التعريض، فيكتنفها من بين يديها ومن خلفها، ويتفاعل معها بما يضمنه من قرائن لفظية، فيحملها طاقات دلالية جديدة، لم تكن لتحملها لولاها، وتكون محصلتها الأخيرة هي: "المعنى التعريضي".

قول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [سورة هود: ٤٥] عبارة تعريضية، يكتنفها سياق، يحفظها من أمامها بعشرين آية^(١)، ومن خلفها بأربع آيات^(٢).

ولولا هذا السياق ما حملت هذه العبارة هذا المعنى التعريضي، الذي قصده نوح -صلوات الله وسلامه عليه- بل إنه لولا هذا السياق، لما تم لها موقع في هذا الموضع على الإطلاق، ولبدت وكأنها من المتشابه، الذي لا يعلم المراد منه على أي احتمال قلبته، إلا أن تفوض العلم فيه لله.

وقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [سورة آل عمران: ١٣٠] عبارة تعريضية، ظاهرها خطاب للمؤمنين، وباطنها تعريض بغيرهم.

(١) من ٢٥ - ٤٥.

(٢) من ٤٦ - ٤٩.

وإنما قلنا إنها تعريض بغير المؤمنين؛ لأن المؤمنين قد فرغوا من قضية الربا، منذ أن حرمه الله في سورة البقرة، وتوعد عليه بأشد الوعيد، ووضع نظام تصفيته، بعد أن فند شبه من توقفوا أمام تحريمه [سورة البقرة: ٢٧٥ - ٢٨١].

لقد نزلت البقرة عقب الهجرة، وهي أول ما نزل بالمدينة. وآل عمران نزل صدرها في السنة التاسعة من الهجرة، وكان نصارى نجران قد وفدوا على رسول الله ﷺ وحاوروه في شأن عيسى عليه السلام فنزل بضع وثمانون آية من أول هذه السورة^(١).

وقد تحدثت السورة فيما بعد عن غزوة أحد، وهذه الغزوة وقعت في السنة الثالثة من الهجرة، ولعل هذا القدر (ما يلي الصدر الذي نزل في وفد نجران) هو ما يقصده مؤرخو نزول القرآن الكريم، بقولهم إن "آل عمران" نزلت بعد الأنفال، ومعلوم أن الأنفال نزلت بعد غزوة بدر، وهي ثاني ما نزل من السور بالمدينة.

أقول: من المستبعد أن يظل المؤمنون يأكلون الربا بعد قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩] وبعد أن وضع لهم طريق تصفية المعاملات الربوية: ﴿وَإِن تُبْتَغُوا فَلََكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٩].

أقول: من المستبعد على المؤمنين بعد هذا كله أن يستمروا على ما كان من أكل الربا.

(١) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ص: ٤٣.

ومن السانغ للقبول أن نفهم آية "آل عمران": ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا
الرِّبَاَ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٠] على
أنها تعريض بغيرهم، من مشركين، ما زال منطقتهم: ﴿إِنَّمَا الَّتَّبِيعُ مِثْلُ الرِّبَاِ﴾
[سورة البقرة: ٢٧٥] ومن يهود، مردوا على آكله واستحلاله، ولما يؤمنوا بعد ليتها
عنه، ومن منافقين آمن لسأهم وكفرت قلوبهم.

هنا اتسع السياق وامتد، فأصبحت آيات في سورة البقرة سياقاً لآية في سورة
"آل عمران".

ولولا هذا الربط لبقيت آية آل عمران على ظاهرها، ولكان من دلالتها أن
المؤمنين - حتى لحظة نزولها - كانوا يأكلون الربا، وهو أمر لا يتفق مع ما عرف
من استعابتهم لأمر الله ونهيه.

إن آية البقرة: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَاِ إِن
كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٨] تشير إلى أنه كان ثمة إقلاع عن الربا لم يستاصله
بعد، فبقيت منه بقية، وجاءت الآية تطالب بالإجهاز عليه، بترك هذه البقية، معلقة
إيمان القوم على هذا الترك.

يعزز هذا الاستنباط ما ورد في سورة الروم: ﴿وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن رِّبَاٍ لَّيْرَبُوا فِي
أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتَبُوا عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الِّمُضْعِفُونَ﴾ [سورة الروم: ٣٩] هنا تنفير من الربا وزجر عنه،
وترغيب في الزكاة وحث عليها، والروم مكية، وهذا يتضح أن تحريم الربا مضى على
سنة التدرج، التي سار عليها تحريم الخمر وأشباهها، من العادات المتأصلة، التي يكون
عنصر الزمن مهما في تغييرها واستئصالها.

مهدت الروم لتحريم الربا، على هذا النحو، ولا شك أن هناك من أقلعوا عنه، بمجرد تبينهم حقيقة الربا في موازين الله، وهم بحسب المفهوم من سورة البقرة كثرة، ومن هنا جاء التعبير: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: ۲۷۸].

ثم جاء الأمر البات الجازم بتحريمه، والنهي عنه، في سورة البقرة، ولاشك أنهم قالوا عند نزول آياتها مثل الذي قالوه حين نزلت آية المائدة في تحريم الخمر: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ ﴿٢١٩﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ۹۰، ۹۱]: انتهينا يا ربنا، انتهينا.

أفيعقل بعد هذا أن يصروا على هذه الجريمة، التي أعلن الله الحرب على مرتكبيها ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [سورة البقرة: ۲۷۹]. إن شواهد أحوالهم، في طاعتهم والتزامهم أمر رجم، لا تدع موضعاً لشك، في أنهم كانوا، كما وصفهم الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ۵۱].

الآية من قبيل التعريض إذاً، خوطب بها المؤمنون والمراد غيرهم، وبهذا التخريج لا نكون بحاجة إلى الجواب أو الاعتذار، عن تقييد النهي عن أكل الربا: (لا تأكلوا الربا) بما القيد: (أضعافاً مضاعفة) ما دام الخطاب - في حقيقة الأمر - موجهاً لغير المؤمنين من آكلي الربا، وهم كانوا يأكلونه أضعافاً مضاعفة بالفعل. إن هذا القيد يصبح - في ظل التعريض - وسيلة للتشجيع على أكلة الربا، وكشف ما ينطوي عليه من انتهاك لأموال الناس بالباطل.

آية "آل عمران" فيها تعريض، لم نكن لفهمه أو ندعيه، لو لم نربط بينها وبين آيات سورة البقرة من جانب، وآية سورة الروم من جانب آخر.

وهذا مهم، فلنكن على ذكر منه.

السياق إذا مصدر الدلالة في التعريض، تخرج خيوطها من خلاله، ومن بين ثنياه، وتجتمع لتلتقي، ثم تطل علينا من العبارة التعريضية، بوجه مقنع غير سافر.

وفي غيبة السياق تقف دلالة العبارة عند معطيات اللفظ، لا تعدوها، فهي: حقيقة، أو مجاز، أو كناية، ثم لا شيء وراء ذلك.

ومع السياق يتغير الموقف، كما يحدث لإبرة ممغنطة، حين نضعها في مجال كهربي، فتتحرك وتدور، وقد كانت ثابتة في غياب هذا المجال.

العبارة في أسلوب التعريض خاملة نشطة، نشطة فيما يتصل بدلالاتها اللفظية، وخاملة فيما يتصل بدلالاتها التعريضية، لكن حمولها فيما يتصل بالأخيرة لا يعني عدم وجودها، وإنما يعني أنها كامنة، في انتظار ما يقدها ويفجرها.

وما يقده هذه الطاقة الكامنة ويفجرها، إنما هو السياق، فهو الذي يحول عبارة التعريض عن حمولها البادي إلى نشاط عارم.

خذ أية عبارة تعريضية وانزعها من سياقها، ثم حاول أن تعثر منها على شيء وراء دلالاتها اللفظية، فإذا تحقق لك أن ذلك لن يكون، فأعدّها إلى سياقها، وانظرها في إطاره، وسوف تجد أنها أوزت هذه المرة، وسوف ترى سقط الزند الذي أصلد في يدك من قبل.

مثل السياق في الدلالة التعريضية مثل النظم في الدلالة اللفظية، فكما تنشأ الدلالات اللفظية عن النظم، وتندم بفضه، كذلك تنشأ الدلالة التعريضية عن السياق، وتندم بإغفاله.

قلت: إن السياق هو الإطار اللفظي لعبارة التعريض، وهذا الإطار اللفظي يتكون من جملة من القرائن اللفظية، ترابط داخله وتفاعل، فينشأ عنها تيار من الأفكار، يتفاعل

هو الآخر مع المعنى اللفظي للعبارة، فيحرك جانبها الخامل، وينشطه، ويكون من جراء ذلك أن يتولد المعنى التعريضي، ويطل بوجهه من تحت النقاب.

والقرائن السياقية أشبه بالرموز، كأنها شفرة يستخدمها المتكلم، فيفهمها المخاطب، ومن هنا كان ضروريا أن يكون بين المتكلم والمخاطب عهد سابق، أو معرفة، أو علم مشترك بما تشير إليه تلك الرموز، وإلا صارت أقرب إلى الألباز والأحاجي.

وقرائن السياق قائمة فيه، وهذا ما يميزها عن قرائن المقام التي تكون عبارة عن ملاحظات خارجية، لها صلات وارتباطات بالقرائن السياقية الداخلية، بحيث يكون باستطاعتنا أن نقول: قرائن السياق لفظية داخلية، وقرائن المقام حالة خارجية.

السياق جملة من القرائن اللفظية الداخلية، قد تسبق العبارة التعريضية، وقد تعقبها. وحين تسبق القرائن تكون وظيفتها أن تهيئ وتمهد لنشوء المعنى التعريضي، وتولده، حتى يكتمل في ذهن المخاطب، عقب إدراكه للدلالة اللفظية للعبارة.

أما حين تتأخر القرائن، فإنها توظف في اتجاه آخر، اتجاه تكون وظيفتها فيه تطوير دلالة العبارة، بتحريك قوتها الكامنة؛ لتوليد المعنى التعريضي.

وتطوير دلالة العبارة هنا لا يعني أن تتحول دلالتها اللفظية (الحقيقية أو المجازية أو الكنائية) إلى دلالة تعريضية، وإنما يعني أن دلالة العبارة، التي كانت قاصرة على بعد واحد، وهو بعد الدلالة اللفظية، أصبحت ولها بعدان: بعد لفظي، وبعد تعريضي.

قرائن السياق —أو السياق بما يضمه من قرائن— سابقة للعبارة التعريضية، أو لاحقة لها، هو الذي يفجر الطاقات الكامنة للعبارة، فيوجه الذهن وحركه على نحو، يمكنه من استشراق المعنى التعريضي وتمثله، خلال مروره بالعبارة، أو يرجع بالذهن

- في حركة عكسية- ليعدل ما فهمه من العبارة كذلك، قبل دخول هذه القرائن اللاحقة في مجال إدراكه، وهنا تتطور الدلالة على نحو ما أشرنا.

فإذا تضمن السياق سوابق ولواحق من القرائن، كان السياق موظفا في الاتجاهين معا: اتجاه التمهيد وهيئة الذهن، واتجاه التعديل والتطوير، وكل ذلك إنما يكون لتفجير طاقات العبارة، وتوليد المعنى التعريضي منها.

على أن للسياق وظيفة أخرى (سنعالجها عند الحديث عن دور المقام) هي أنه وسيلة لاسترجاع المقام، الذي وردت فيه العبارة التعريضية، واسترجاع المقام -بواسطة السياق - مما يعين على فهم المعنى التعريضي، بل ربما يكون ضروريا لهذا الفهم.

و نقرر هنا أن القرآن كله سياق لكل آية، ولكل عبارة فيه.

وبهذا يظهر لنا ضرورة النظرة الشاملة، التي تضع الآية وضعا، تُرى فيه جزءا من كل، لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه، وهو القرآن، الذي يجب أن ننظر إليه على أنه كلام واحد، من فاتحته إلى خاتمته.

وعلى هذا يكون لزاما أن نجتمع ما تفرق من الآيات ذات الموضوع الواحد، سواء أكان مما يدخل في إطار العقيدة، أم الشريعة، أم الأخلاق، أم القصص... إلخ. ومعنى هذا أن تاريخ النزول وما ينبني عليه من نسخ -عند القائلين به- أو غيره، أمر لا مندوحة عنه، وأن تكامل القصص القرآني، الذي قد يبدو -للنظرة العجلى- على أنه تكرار، أمر حتم، تفرضه وحدة السياق القرآني.

لقد نبهنا القرآن بقوة إلى هذه الوحدة، ودعانا إلى تدبرها، واتخاذها مدخلا ووسيلة، لإدراك الطابع القرآني، الذي يمثل خصيصة من خصائص الألوهية، يستحيل وجودها في كلام البشر، خصيصة هي -في النهاية- مظهر للإعجاز في القرآن.

يقول تعالى شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

لَوَجَدُوا فِيهِ آخِثَاتًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢]

قل: صدق الله! فما عهد في كلام البشر حديث يطول هذا الطول، يمثل هذا التنوع، في هذا المدى المتطاوول من الزمن، ثم لا يكون فيه أثر لتناقض أو اختلاف، وإنما يصدق بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض، شهادة الحق للحق.

هذا المقياس لا مكان له، ولا مغزى يستفاد منه، ما لم يؤخذ القرآن كله، على أنه كلام واحد، فإذا أضيف لها أن ناقل هذا الكلام ومبلغه أُمِّي، وأنه يجهر منذ البداية، أنه إنما يُلقَاةً وحيا من ربه، تضاعفت قيمة هذا المقياس، وازداد مغزاه عمقا وقوة.

ذكرنا قبلا أن الخفاء سمة لا تنفك عن أسلوب التعريض، وأن هذا الخفاء نسبي، متفاوت المدى.

فإذا ربطنا بين هذا وبين ما قررناه، من أن دلالة التعريض سياقية، وأن السياق هو مناطها ومنشؤها، وأن السياق جملة من القرائن الحافة بالعبارة -على جانبيها أو على أحد جانبيها- بدت لنا ظاهرة عززها لدينا استقرارنا لآيات القرآن الكريم، التي يظهر أنها تعريض، هذه الظاهرة هي: تكثيف القرائن وكثرتها، في تناسب طردي، مع درجة الخفاء في عبارة التعريض.

فكلما اشتد الخفاء، ودق المعنى التعريضي، ولطف وجه الدلالة عليه، رأينا السياق حافلا بالقرائن، مشبعا بها، وكلما تضاعف هذا الخفاء، قلت القرائن السياقية، في توازن دقيق، بين درجة خفاء المعنى، وكم القرائن في السياق.

ولنخفف من صعوبة هذا التجريد بنموذج تطبيقي:

قول الله -تعالى- في سورة المائدة:

﴿قُلْ هَلْ أَنْتُمْ بِبَشَرٍ مِّنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ^٤ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ^٥ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾. [سورة المائدة: ٦٠]

يقول ابن جرير - رحمه الله تعالى -:

"تأويل الآية: قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبد الطاغوت.

وأما قوله: ﴿أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ فإنه يعني بقوله:

(أولئك) هؤلاء الذين ذكرهم الله - تعالى ذكره - وهم الذين وصف صفتهم فقال:

﴿مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾

وكان ذلك من صفة اليهود من بني إسرائيل.

يقول - تعالى ذكره: هؤلاء الذين هذه صفتهم شر مكانا في عاجل الدنيا والآخرة عند الله ممن نعمتم عليهم - يا معشر اليهود - إيمانهم بالله وبما أنزل إليهم من عند الله، من الكتاب، وبما أنزل إلى من قبلهم من الأنبياء.

﴿وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ : يقول - تعالى ذكره: وأنتم مع ذلك - أيها

اليهود - أشد أضلًا على غير الطريق القويم، وأجور عن سبل الرشد والقصد منهم^(١).

ثم يعقب بقوله:

"وهذا من لحن الكلام، وذلك أن الله - تعالى ذكره - إنما قصد بهذا الخبر إخبار

اليهود، الذين وصف صفتهم في الآيات قبل هذه، بقبيح فعلهم، وذميم أخلاقهم،

(١) جامع البيان: ١٩١/٦.

واستيجابهم سخطه، بكثرة ذنوبهم ومعاصيهم؛ حتى مسخ بعضهم قرده، وبعضهم خنازير، خطابا منه لهم بذلك، تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحن لهم - بما عرفوا معناه من الكلام - بأحسن اللحن.

وعلم نبيه ﷺ من الأدب أحسنه، فقال: قل لهم يا محمد: أهولاء المؤمنون بالله وبكتبه، الذين تستهزئون منهم شر أم من لعنه الله، وهو يعني المقول ذلك لهم^(١).

الآية إذا من قبيل التعريض، وقد جاءت ردا على مقولة أئمة، وجهها اليهود للنبي ﷺ وأصحابه، ولدينهم يلخصها هذا الخبر، ينقله السيوطي - رحمه الله تعالى - في سبب نزول الآية، بالسند إلى أبي الشيخ وابن حبان، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "أتى النبي ﷺ نفر من يهود، فيهم أبو ياسر بن أخطب، ونافع بن أبي نافع، وغازي بن عمر، فسألوه عن يؤمن به من الرسل؟ قال: أؤمن بالله وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربه لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون.. الآية، فلما ذكر عيسى عليه السلام جحدوا نبوته، وقالوا: لا تؤمن بعيسى ولا بمن آمن به، فأنزل الله فيهم: ﴿قُلْ يَا هَلْ أَكْتَبْ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْتَرَكُمْ فَسِيقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩].

وهذا من زيادات السيوطي على ما عند الواحدي - رحمهما الله تعالى - في

أسباب النزول^(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) لباب النقول ص ٩١.

وقد لخص البيضاوي -رحمه الله تعالى- تفسير الآية: قال: ﴿قُلْ يَتَاهَلَّ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا؟﴾ هل تكفرون منا وتعيون. يقال: "نقم منه" كذا: أنكروه. "وانتقم": إذا كافأه. وقرئ: (تنقمون) بفتح القاف - وهو لغة.

﴿إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ﴾ الإيمان بالكتب المنزلة كلها ﴿وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَسِقُونَ﴾ عطف على ﴿أَنْ ءَامَنَّا﴾ وكأن المستثنى لازم الأمرين، وهو المخالفة، أي ما تكفرون منا إلا مخالفتكم؛ حيث دخلنا في الإيمان وأنتم خارجون منه.

أو كان الأصل: واعتقاد ﴿وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَسِقُونَ﴾ فحذف المضاف. أو على "ما" (أي عطف) أي: "وما تنقمون منا إلا الإيمان بالله وبما أنزل وبأن أكثركم فاسقون".

أو على علة محذوفة، والتقدير: "هل تنقمون منا إلا أن آمنة؛ لقلة إنصافكم وفسقكم".

أو نصب بإضمار فعل، يدل عليه: (تنقمون). أي: "ولا تنقمون أن أكثركم فاسقون".

أو رفع على الابتداء -والخير محذوف- أي: "وفسقكم ثابت معلوم عندكم ولكن حب الرياسة والمال يمنعكم عن الإنصاف"^(١).

تبين الآن أن آية: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ﴾ وثيقة الارتباط بآية: ﴿قُلْ يَتَاهَلَّ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا﴾ حتى لبيدوان ردا واحدا على مقولة اليهود الآتمة تلك.

(١) أنوار التنزيل ص ١٥٤ ط. العثمانية. سنة ١٣٠٥هـ.

وقد صرح في الآية الأولى بمقصود الخطاب وهم أهل الكتاب واليهود منهم بالتحديد—أخذنا من قرائن السياق، ثم عدل عن هذا التصريح في الآية الثانية، إلى التعريض ولحن القول، كما ذكر الطبري—رحمه الله تعالى.

لو جاء الخطاب مخاشنة ومواجهة صريحة؛ لكانت الآية هكذا: "قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله؟" أنتم، ولا سواكم، لكن عدل عنه إلى مساقها التعريضي هذا، فكان أجمل في الخطاب، وأشد لذعا في الرد، والسؤال هو: كيف فهم اليهود أنهم المعنيون بهذا الخطاب؟ وأيضا كيف فهم ابن جرير وكيف نفهم نحن الآن أن الآية تعريض باليهود كذلك؟

هناك خطاب سابق لليهود من بني إسرائيل، في مقام مختلف، مقام عظة وتحذير، يقول تعالى لهم: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي آلْسَبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ﴿٦٥﴾ جَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ٦٥، ٦٦].

فإذا جاء القرآن، ولوح، معرضا في المائة، بهذه الوصمة التاريخية، التي أقروا بها آنفا، يوم وعظوا بها في سورة البقرة، وهي سابقة نزولا على المائة—كان ذلك تعويلا منه، على عهد مشترك، وخلفية مشتركة، اليهود والمؤمنون في الإحاطة بها سواء، وهذه الخلفية المشتركة شرط ضروري لئتم التواصل بين طرفي الخطاب في أسلوب التعريض.

هذه واحدة.

والثانية: أنه لولا وحدة السياق القرآني، ما بنى القرآن تعريضا، يأتي في المائة، على تقرير سبق في البقرة، وبين نزول السورتين عدد من السنين.

ولو فرضنا -جدلاً- أن حديث المسخ لم يكن ذكر فيما نزل من القرآن قبل المائدة، لكان المعول في هذا التعريض على علم المخاطبين، ومعرفتهم، وإقرارهم -عند أنفسهم- بما عرض به إليهم، ولكن هذا لو حدث لم يكن ليدهم، ويشتفي منهم في الرد على هذا النحو؛ لأن الموقف حينئذ سوف يتوقف على ما لديهم من النصفة، والإقرار بالحقيقة وهم -كما عرف عنهم- أبعد الناس، وأبرؤهم من هذا الخلق.

لهذا كانت مقدمة حادثة المسخ، وتقريرها على الملأ، بصوت جهير، شرطاً لتضييق الخناق عليهم، وسد أبواب المناورة لصرف الخطاب عن أنفسهم؛ إذ كانوا يستطيعون أن يتبححوا بمثل هذا السؤال: من أولئك الذين تعني بقولك: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾؟ إننا لا نعرف أحدا بهذه الصفات.

أما الآن فليس لهم إلى شيء من ذلك سبيل.

ولو قد فعلوا، وأنكروا ما وصموا به، لكان الرد حاضراً دامغاً: فقيم إذاً كان سكوتكم يوم نزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ آَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾؟!

على هذه الخلفية التاريخية المشتركة، بين القرآن الكريم هذا الخطاب التعريضي، ثقة أنهم لا يملكون إزاعها إلا التسليم.

لكن حديث المسخ ليس هو كل الخلفية المشتركة، بين طرفي الخطاب في هذه الآية.

هناك جملة إشارات تتضمنها الآية الكريمة.

﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ﴾، ﴿وَوَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾،
﴿وَوَجَعَلَ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَوَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾،
﴿وَوَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾.

هذه العناصر —مجمعة— تكون خلفية مشتركة، بين النبي والمؤمنين من جانب، وبين اليهود من جانب آخر، تضي عليها ما يبط بها، من توليد المعنى التعريضي.

لقد سمع المؤمنون واليهود قول الله —تعالى— في سورة البقرة: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ بئسما أشترأ بهء أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضلهء على من يشاء من عبادهء فبأء وبعضب على غضب وللكافرين عذاب مهين﴾ [سورة البقرة: ٨٨، ٩٠].

وسمعا قوله في السورة نفسها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَّا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّهٗ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۗ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٩].

هذا بعض حديث القرآن عن اليهود، في أول سورة نزلت بالمدينة، فيه تسجيل لعنة الله وغضبه عليهم، ولئن تماروا فيه فإن النبي —والمؤمنين معه— ليعلمون أنه الحق من ربهم.

وسمعا قوله —سبحانه— في سورة النساء، وهي قبل المائدة نزولا: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حُرُّوفُونَ أَكَلِمَةٍ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الَّذِينَ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظَرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ٤٦].

وسمعا قوله —تعالى— في سورة النساء كذلك:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيْلًا ﴿٥١﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن نَّجِدَ لَهُ نَصِيْرًا﴾ [سورة النساء: ٥١، ٥٢]

ذاك بعض ما سمعه المؤمنون، وسمعه اليهود، من القرآن قبل نزول آية المائة، التي عرضت بهم هذا التعريض، الذي جرَّحهم تجريحاً، يسقط اعتبارهم إسقاطاً، عند المفاضلة بموازين الحق والخير.

هو إذا في ذاكرة المؤمنين، وفي ذاكرة اليهود على السواء.

وعلم اليهود بأنفسهم يفتح أعينهم، ويرهف آذانهم، فيرون ويسمعون النذير الغاضب، من خلال هذا التعريض، لا ييغون عنه حولا ولا يملكون.

وعلم المؤمنين بما قصه القرآن عليهم بشأن بني إسرائيل، يهئ لهم أن يدركوا أن هؤلاء اللئام من يهود، هم المعنيون بهذا الخطاب، هيئة يدعمها ويشد من أزرها، شهادة الحال، ومقام الحوار الذي تنزلت فيه الآية، فسبب النزول الذي يعنى بالنسبة لنا وسيلة لاسترجاع الموقف والمقام، يعنى بالنسبة للصحابة الذين تنزل عليهم القرآن حدثاً قائماً، وواقعاً حياً، يشهلونه عياناً، وليس خيراً كما هو الشأن بالنسبة لمن بعدهم.

ترى:

لو نحينا -موقتا- هذا العهد المشترك بمضمون الخير التعريضي، فتركنا جانبا علم اليهود بأنفسهم، وعلم المؤمنين بما سبق أن قصه عليهم القرآن من أمر اليهود، وأغفلنا -إلى حين- سبب النزول، فماذا يكون الموقف؟ وهل يمكن فهم المعنى المعرض به في الآية في غيبة هذه العناصر مجتمعة؟

إن سبب النزول مقام، أو استرجاع للمقام، وما تلوناه من سورة البقرة وسورة النساء داخل في الخلفية القائمة قبلا، فهي سياق غير مباشر لهذه الآية وشرط

الإفادة منه في فهم المعنى التعريضي هنا: أن يسبق لنا علم به، وأن نتذكره عند تأمل الآية، وبدون هذين -معا- تتعطل وظيفة السياق غير المباشر.

لنتعمد الآن تعطيل هذه الوظيفة، وننظر في السياق المباشر، الذي يكتشف الآية في سورة المائدة.

والسياق هنا يبدأ من الآية الثانية عشرة، ويمتد حتى الآية الثانية والثمانين.

سبعون آية، هي بجملتها سياق مباشر لهذه الآية.

ولن نقف مع هذا الحشد من الآيات لنفصل القول فيه، وإنما سوف نقف مع ما

سميناه: "القرائن السياقية" ما هو سابق منها وما هو لاحق، ونكتفي بالظاهر منها الآن.

في الآية الثانية عشرة: تقرير أن الله أخذ ميثاق بني إسرائيل، أن يؤمنوا برسله،

ويلتزموا بتكاليف دينه.

وفي الآية الثالثة عشرة: أنهم نقضوا هذا العهد، فعوقبوا باللعنة: ﴿فِيمَا نَقَضُوا

مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾.

وفي الآية الخامسة والعشرين: دمعهم موسى -نبيهم صلوات الله عليه- بأهم

فاسقون، حين رفضوا التوكل على الله، واقتحام الأرض المقدسة على الجبارين:

﴿قَالُوا يَنْمُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنْدَحُلُهَا حَتَّىٰ نَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن

نَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا﴾ [سورة المائدة: ٢٢]، ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

فَأَفَرِّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة المائدة: ٢٥].

وقد استجاب الله دعوة موسى، فعاقبهم بالتيه أربعين سنة، وسجل عليهم ما

وصفهم به موسى عليه السلام: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة المائدة: ٢٦]

وقد نسب الله إليهم الحكم بغير ما أنزل، وأهم يرغبون عن حكم الله، إلى حكم الجاهلية، وتلك من عبادة الطاغوت [الآيات ٤٣ - ٥٠] وبسببها كانوا كافرين، وظالمين، وفاسقين.

تلكم بعض القرائن السياقية سبقت الآية، وهيات لفهم مغزاها التعريضي، وأن المقصود بها هم اليهود، ولا غيرهم.

وهنا يأتي موضع الآية من هذا السياق، بعد آية واحدة، تنكر على أهل الكتاب أن يقوموا على المؤمنين إيمانهم بالله، وبما أنزله إليهم، وإلى من قبلهم من كبه ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَاكَ مُثَوِّبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ ۗ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ ۗ وَبَدَّ الطَّنْفُوتَ ۗ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠].

يقول البيضاوي -رحمه الله تعالى-: والآية خطاب لليهود سألوا رسول الله ﷺ عن من يؤمن به، فقال: أؤمن بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم، إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٣٣] فقالوا حين سمعوا ذكر عيسى عليه السلام: "لا نعلم دينا شرا من دينكم"^(١).

ثم تتوالى قرائن السياق (قرائن لاحقة):

فالآية [٦١] تصمهم بالنفاق، بأسلوب يذكر بحديث القرآن عنهم أول سورة البقرة: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيْطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٤].

(١) أنوار التنزيل ص ١٥٤.

وبعدها الآية [٦٢]: تدمغهم بسوءات ثلاث: المسارعة في الإثم، والعدوان، وأكل الحرام.

تليها الآية [٦٣]: وتنحي باللائمة والتقريع على ربانيهم وأحبارهم؛ لتقاعسهم عن نهي القوم عن قولهم الإثم وأكلهم السحت، والربانيون والأحبار من التسميات الخاصة باليهود.

وتضع الآية [٦٤] مثالا لقولهم الإثم: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وتبين أثر ما ينزل من القرآن على الكثير منهم، وكيف أن الله عاقبهم على ذلك بإلقاء بأسهم بينهم، وإحباط كيدهم للمؤمنين، وأخيرا تدمغهم بالإفساد في الأرض، وكراهية الله لهم بسبب هذا الإفساد.

أما الآية [٦٥] والتي بعدها فتتجهان بالخطاب لأهل الكتاب، من اليهود والنصارى، ومثلهما الآية [٦٨] التي تجرد اليهود والنصارى من كل حق في الانتماء إلى الدين، ما لم يؤمنوا بكتب الله الثلاثة: التوراة، والإنجيل، والقرآن، دون تفرقة.

وبعد هذا التجريد: ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٦٨] يُعْطُونَ فرصة الإيمان من جديد، فرصة يتكافون فيها مع غيرهم، من طوائف الناس، ويتساوون معهم، بمجرد أن يؤمنوا. آية [٦٩].

وتعود الآية السبعون إلى التذكير بالميثاق الذي أخذه الله على بني إسرائيل، وجدده بمن أرسله إليهم من رسل، تسجل عليهم جرماتهم الشنعاء، بتحكيم هواهم، والتصرف على مقتضاه، كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون.

وتكشف الآية [٧١] عن ظلمة عقولهم، والتيات ضمائرهم، التي لا تستيقظ ولا تستبصر، فمع كل هذا الذي فعلوه لم يتوقعوا فتنة تصيهم، فتمادوا في ضلالهم، وتكررت سقطاتهم، لا تكاد توبة نهضهم حتى يسقطوا من جديد.

ثم تتجه الآيات من [٧٢] إلى [٧٧] إلى النصارى خاصة، تدمغهم بالكفر، على اختلاف طوائفهم، مسوية بين من قالوا: إن الله هو المسيح، ومن قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، داعية لهم إلى القصد وترك الغلو في أمر المسيح، والتخلص من متابعة أسلافهم في ضلالهم.

ثم - في عود على بدء- تسجل الآية [٧٨] لعنة بني إسرائيل، على لسان نبيين من أنبيائهم: "داود وعيسى" -عليهما السلام- لعنة تعم العصاة المعتدين، بعضيائهم واعتدائهم، وتعم بقتيتهم -وفهم أجارهم وربانيهم- بصمتهم وسكوتهم على المنكر.

وتكمل الآية [٧٩] إغلاق الحلقة -حلقة اللعنة والغضب- من حولهم بتسجيل سخط الله عليهم في الدنيا، وخلودهم في العذاب في الآخرة، بسوء فعلهم، واتخاذهم الذين كفروا أولياء لهم من دون المؤمنين.

وهنا تأتي تعرية حقيقتهم تعرية كاملة، فلو كانوا يؤمنون بالله والنبى -كما يزعمون نفاقا- ما اتخذوا الكفار أولياء، أما وقد فعلته الكثرة منهم، فقد باءوا بالفسق، كما باءوا بالسخط والخلود في العذاب، آية [٨١].

ونقف بهذا السياق عند الآية [٨٢] وفيها جهر ومعالجة بالحقيقة، التي لا ينبغي أن تكتم، أو يسر بها بعد الآن: أن اليهود أشد الناس عداوة للمؤمنين بالإسلام، يأتون في ترتيب درجات العداوة في المقدمة، وقبل المشركين.

وبعد هذا التطواف حول الآية في السياق: هل بقي وصف مما جاء فيها تعريضا لم يسبق له ذكر فيما قبلها، أو لم يرد له ذكر فيما بعدها، مقرونا باليهود على نحو من الأنحاء؟

وإذا كان كل من هذه الأوصاف، التي وصمتهم بها الآية: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ﴾، ﴿وَعَضِبَ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾، ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾. مما يمكن أن يوصف به غير اليهود.

وإذا كان من بينها ما لو جاء مفردا، أمكن تأوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾.

إذا كان ذلك كله كذلك، فإن مجيء هذه الأوصاف هكذا مجتمعة، بحجة على موصوف واحد، محفوفة بكل هذه القرائن السياقية — من بين يديها ومن خلفها — يرفع كل احتمال، وينفي كل شبهة؛ بحيث لا يتوقف الذهن أمامها، إلا ريثما تتوارد هذه القرائن، وتدخل في مجال إدراكه، فيتعين لديه المقصود بها دون تردد.

بيد أن هذا التكثيف السياقي للقرائن — سابقة ولاحقة — يأتي موازنا لتيار آخر في هذا السياق؛ لنصبح أمام تيارين يتجادباننا، ويتناوبان التأثير علينا في اتجاهين متضادين: اتجاه وظيفته كشف النقاب عن المعنى التعريضي، واتجاه وظيفته إلقاء هذا النقاب عليه.

وقد عرضنا للتيار الأول بما يكفي إن شاء الله، فلنخص التيار الآخر ببعض الحديث. قلنا: إن السياق يبدأ بالآية [١٢] وينتهي بالآية [٨٢] فلتابعه، وعيننا على الروافد التي تصب فيه من الجانب المقابل.

في الآية [١٤]: نص على أخذ الميثاق على النصارى، كما أخذ على بني إسرائيل من قبلهم، وأنهم نسوا حظا مما ذكروا به، بينما نقضه اليهود نقضا. وفي الآية [١٥]: خطاب للفريقين من يهود ونصارى، تحت عنوان واحد: ﴿يَتَأْهَلُ الْكُتُبِ﴾ ولتذكر هذا بقوة.

وفي الآية [١٨]: حكاية قول عن اليهود والنصارى، ذكر فيها كل فريق باسمه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرِيُّ﴾.

وفي الآية [١٩]: عود إلى خطاهم معا تحت عنوان: "أهل الكتاب".

وفي الآية [٤١]: تسلية للرسول ﷺ من حزن سببه له: ﴿الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي
الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ
هَادُوا﴾.

وهنا تفرقة بين المنافقين، وبين اليهود (وظيفتها عكس وظيفة الآية ٦١).
وتأتي الآية [٥٢]: مشيرة إلى فريق منافق، ليس من اليهود، ولا من النصارى،
يسارع بالدخول فيهم، مثيرا عجب المؤمنين واستغرابهم [آية ٥٣].
وتنهي الآيتان [٥٧]، [٥٨] المؤمنين عن اتخاذ من يسخرون من دينهم أولياء،
مشيرة إلى أن هؤلاء من الذين أوتوا الكتاب ومن الكفار.

وإذا كان الظاهر أن المقصود بالأولين هنا اليهود، فإن العبارة ليست نصاً فيهم:
﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾ [سورة المائدة: ٥٧].

﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ : عبارة ليست نصاً في دلالتها؛ لاحتمال "من"
فيها أن تكون للبيان، وأن تكون للتبعيض، وإن كان في السياق ما يشرح الأخير.
والآية [٥٩] التي هي مناط الرد بالآية التي تناولها، يوجه الخطاب فيها إلى:
(أهل الكتاب) وقد رأيت كيف يحرك السياق دلالة هذه العبارة لتشمل اليهود
والنصارى في موضع، ولتختص باليهود في موضع.

ونفس هذا الاتساع في الدلالة يأتي في الآية [٦٥]: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ
ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ﴾.

وتعززه الآية التالية: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: ٦٦] أي القرآن.

ويستمر هذا الاتجاه في الآية [٦٨]: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.

وتأتي الآية [٧٧] مصدرة بنداأ أهل الكتاب: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ﴾ وهو ظاهر في أن المقصود به النصارى، وإن كان محتملا كذلك ليشمل اليهود معهم.

وحين نقرأ الآيتين: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩]، ﴿قُلْ هَلْ أَنْتُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠] على ضوء هذا الوجه الآخر من السياق، يبدو لنا المراد بها كما يبدو البرق من بين السحاب، يلوح ويختفي، وحين يلوح يلوح بقوة، يكاد سناه يذهب بالأبصار، لكن ما يلبث أن يختفي ليلوح من جديد.

وهذا شأن التعريض!

(٣)

دور المقام في التعريض

عرضنا لعنصرين من عناصر الدلالة في أسلوب التعريض، هما: العبارة، والسياق. وبقي عنصر ثالث - لا يقل عنهما من حيث وظيفته وأهميته - وهو: المقام.

والمقام هو: الإطار غير اللفظي للعبارة التعريضية، وهو سياق خارجي من القرائن غير اللفظية، يحف بالعبارة، بوصفها حدثا لغويا، يقع في موقف ما. ونحن نستطيع أن نتمثل هذه العناصر الثلاثة في صورة دوائر ثلاث متمركزة، أضيقتها للعبارة، وأوسعها للمقام، ووسطها للسياق.

هذه العناصر الثلاثة هي مقومات الدلالة في أسلوب التعريض، تتبادل التفاعل فيما بينها، تأثيراً وتأثراً، بدرجات تختلف من أسلوب لآخر، في مجال مغلق عليها، لا مكان فيه لشيء آخر.

وقد فرغنا من حديث العبارة، وحديث السياق، وجاء دور المقام، العنصر الثالث والأخير في دلالة التعريض.

"والمقام" إطار اجتماعي، يحيط العبارة بسياقها، ويؤثر في دلالتها، رغم انفصاله عنها، على خلاف السياق؛ إذ يؤثر فيها، وهو متصل بها كما رأينا.

وإذا تصورنا السياق دائرة مغلقة - أو يمكن إغلاقها - فإن المقام - على عكس ذلك - إطار مفتوح؛ لأنه يضم ملابسات، يصعب - إن لم يكن مستحيلاً - حصرها، فضلا عن ضبط كمها ومقاديرها.

إن "المقام" يعني جملة الملابسات: التي تحيط بالحدث اللغوي لحظة وقوعه، ومن بين هذه الملابسات: الزمان، والمكان، والأشخاص، وبحسبنا هذه الثلاثة لندرك سعة وثراء وتتخذ ما وراء هذا المفهوم.

وكدنا ننسى الموضوع، والغرض، وإنما لعلنا على نفس الدرجة من الأهمية وخطر الشأن. عمليا: ليس أماننا سوى العبارة، والسياق، فهلا اكتفينا بهما في حديث الدلالة؟ وإذا لم يكن بد من إدخال المقام عنصرا في الدلالة، فكيف نصوغ هذا المقام ونوظفه؟ أما أن المقام ضروري ولا غنى عنه؛ فلأنه -أولا- جزء من الحدث اللغوي؛ إذ الحدث اللغوي لا يقع في فراغ، وإنما يقع في وسط اجتماعي.

ولأنه -ثانيا- يستحيل فهم دلالات كثير من الأساليب، إلا بواسطة وعلى ضوءه. ولأنه -ثالثا- يفرض وجوده فرضا، حين يتضمن السياق -أو العبارة نفسها- إشارة، تستدعي المقام وتستحضره، أو تفرض علينا أن نستحضره ونسترجعه، وإلا انحلتنا بشرط (وضعه المتكلم) من شروط الفهم الصحيح.

وقد تعرضنا لمسألة "المقام" في موضع آخر بتفصيل وشمول^(١).

وما يعيننا هنا هو دور المقام، ووظيفته، في دلالة التعريض.

ولعل أول ما يرد في مقام الاستدلال على ضرورة "المقام" -من حيث هو عنصر في الدلالة عموما، وفي دلالة التعريض على الخصوص- أسباب النزول. إنها أضواء كاشفة، تسلط على العبارات، فيكشف منها خبيء لم يكن سبيل إلى كشفه، لولا معرفة هذه الملابس.

ولا يعكر على هذا ما يقال من أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، فهذا شيء، وأهمية سبب النزول لصحة الفهم شيء آخر - كما سنرى.

أخرج الشيخان وغيرهما، عن عروة، عن عائشة، رضي الله عنها، قال: «قلت: أ رأيت قول الله: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ

(١) مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث. رسالة دكتوراة مخطوطة بكلية اللغة العربية بالقاهرة للمؤلف.

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا ﴿ [سورة البقرة: ١٥٨]؟ فما أرى على أحد شيئا أن لا يطوف بهما! فقالت عائشة: بشما قلت يا ابن أخي، إنما لو كانت على ما أولتها عليه كانت: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما)، ولكنها إنما أنزلت لأن الأنصار قبل أن يسلموا كانوا يهلون لمناة الطاغية، وكان من أهل لها يتحرج أن يطوف بالصفاء والمروة في الجاهلية، فأنزل الله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ١٥٨] ^(١).

وأخرج البخاري، عن عاصم بن سليمان قال: «سألت أنسا عن الصفا والمروة (يقصد الطواف بهما)؟ قال كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية، فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما، فأنزل الله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾» ^(٢).

فهم عروة ﷻ يجعل السعي بين الصفا والمروة من المباح، الذي لا حرج في تركه. وقد خطأت عائشة -رضي الله عنها- هذا الفهم (بشما قلت يا ابن أخي) وصحته له. وكانت عدتها وأداتها في هذا التصحيح: أن ذكرت له سبب النزول، وشرحت له المقام الذي نزلت فيه الآية.

وسواء قلنا: إن عائشة -رضي الله عنها- توجه الآية بحسب مذهبها، على أنها لا تقول بمفهوم المخالفة، أم قلنا إنها اعتمدت في فهمها على ما في صدر الآية ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾. فتكون قد استندت في فهمها على السياق، سواء قلنا هذا أم ذلك فلا مندوحة لنا من الرجوع إلى المقام.

إن شعائر الله واجبة التعظيم: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [سورة الحج: ٣٢].

(١) لباب النقول ص: ٢١.

(٢) المصدر السابق، وانظر الطبري: ٢٩/٢ وابن كثير: ١٩٨/١.

وما دام الطواف بين الصفا والمروة من شعائر الله -الواجبة التعظيم- فإن حكم الإباحة لا يلائمه؛ إذ مقتضى الإباحة التخيير بين الفعل وتركه، دون ترجيح لطرف على آخر؛ بحيث لا يكون في الترك عقاب، ولا في الفعل ثواب، وليس ذلك أمر الشعائر، وهو بين.

صدر الآية يجعل السعي بين الصفا والمروة شعيرة من شعائر الله في الحج، وعبارة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ترفع حظرا متوهما، هو بقية من بقايا الجاهلية، كما بين ذلك حديث أنس رضي الله عنه.

السعي مطلوب شرعا إذا، ما دام شعيرة، لكن: ما درجة الطلب هذه؟

بينتها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بالفعل والقول معا:

ينقل ابن جرير -رحمه الله تعالى- عن عائشة -رضي الله عنها: «ثم قد سن

رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما»^(١).

وينقل ابن كثير عن الإمام "أحمد" رضي الله عنه عن حبيبة بنت أبي تجمرة (بضم التاء وقد

تفتح) قالت:

«رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه، وهو

وراءهم، وهو يسعى حتى أرى ركبته من شدة السعي، يدور به إزاره، وهو

يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي". وفي رواية أخرى: «كتب عليكم

السعي فاسعوا»^(٢).

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لتأخذوا عني مناسككم».

(١) جامع البيان: ٢٩/٢.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ١٩٩/١.

وثبت سعيه ﷺ بين الصفا والمروة في حجة الوداع، كما رواها البخاري، عن جابر بن عبد الله ﷺ.

وهذه الروايات ظاهرة في وجوب السعي، أو فرضيته، وقد اختاره ابن جرير ورجحه على الأقوال الأخرى، التي تجعله تطوعاً أو مباحاً.
يقول:

"والصواب من القول في ذلك عندنا: أن الطواف بهما فرض واجب، وأن علي من تركه العود لقضائه، ناسياً كان أو عامداً؛ لأنه لا يجزيه غير ذلك؛ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه حج بالناس، فكان مما علمهم من مناسك حجهم: الطواف بهما".

وقد أفاض في شرح وجهة نظره هذه، ورد ما يرد على هذا الفهم من شبه^(١). ما يعنينا هنا: أنه لولا المقام (بملايساته ومنها سبب النزول) لاستقام لعروة فهمه واستدلاله، فما دامت العبارة هي: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ وكان رفع الجناح يعني الإباحة، مؤذنا بأن كان ثمة حظر موجود أو متوهم، فرفع، ما دام الأمر كذلك فاستنباط عروة صحيح.

ولا يعكر عليه الاحتجاج بصدر الآية وحده: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ لأنهما نص في أنهما، لا السعي بينهما، من شعائر الله، أي معلمان من معالم الحج، رداً على من كانوا يعتقدون أنهما من أمر الجاهلية، ويتخرجون لذلك من السعي بينهما.

على أن هناك من فقهاء المسلمين من يرى أن الطواف بين الصفا والمروة مما لا يلزم بتركه شيء، من قضاء أو فدية، ومستندهم ظاهر هذه العبارة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٥٨].

(١) انظر جامع البيان: ٣٠/٢.

هذا المثال يكشف لنا عن دور المقام وأهميته في الدلالة بوجه عام.

ونسوق مثالا آخر، يبين منه دور المقام في التعريض:

قول الله تعالى في سورة النور: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَلِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النور: ٣٣].

لقد أثار هذا الشرط: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ جدلا طويلا، نشأ عن سؤال من قبيل: وماذا يكون إذا لم يردن تحصنا؟ أيجوز إكراههن في تلك الحال، فلا ينسحب عليها النهي؟

إن الإجماع منعقد على شمول النهي في الحالين، أردن التحصن أم لم يردن، وأن تقييد النهي بشرط إرادة التحصن والعفاف غير مراد. إذا فما دلالة هذا الشرط؟ وما سر اعتراضه هكذا بين الفعل المنهي عنه (تكرهوا) وعلته (لتبتغوا... إلخ)؟
أجاب ابن كثير عن هذا بقوله: "هذا: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له" (١).

وقد ذكر الرازي هذا الجواب كذلك: "غالب الحال أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب" (٢).

وأورد جوابا آخر قال:

"لا نزاع أن ظاهر الآية يقتضي جواز الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن، ولكنه فسد ذلك لامتناعه في نفسه؛ لأنه متى لم توجد إرادة التحصن في

(١) تفسير القرآن العظيم: ٢٨٩/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦٤/٦. والكشاف: ٣٨٨/٢.

حقها لم تكن كارهة للزنا، وحال كونها غير كارهة للزنا يمتنع إكراهها على الزنا، فامتنع ذلك لامتناعه في نفسه وذاته".

والرازي هنا ينظر إلى الزمخشري ويأخذ منه^(١).

ولم يرتض أبو السعود - رحمه الله تعالى - هذا الكلام، وتورك عليه بشدة، ونحن نورد هنا ما قاله هو في الآية:

"إن أردن تحصنا: ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا، وإخراج ما عداها من حكمه، كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني، أو لخصوص الزمان، أو لخصوص المكان، أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة، بل للمحافظة على عادتهن المستمرة؛ حيث كانوا يكرهوهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه، مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور، وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن، الزاجرة عن تعاطي القبائح.

وفيه من زيادة تقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا عليه من القبائح ما لا يخفى، فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه حرمه من إمامته، فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه، لا سيما عند إرادتهن التعفف، ثم يقول: فتأمل ذلك ودع عنك ما قيل من أن ذلك لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، وما قيل من أنه إن جعل شرطا للنهي لا يلزم من عدمه جواز الإكراه؛ لجواز أن يكون ارتفاع النهي لامتناع المنهي عنه، فإنهما بمعزل عن التحقيق"^(٢).

واضح أنه يقصد الزمخشري والرازي - رحمهما الله تعالى - ولا شك أنه تعقب

صحيح.

(١) مفاتيح الغيب: ٢٦٤/٦.

(٢) أبو السعود في تفسيره على هامش مفاتيح الغيب: ٤٩٣/٦.

هذا وقد أورد أبو السعود كذلك توجيهها لوضع "إن" موضع "إذا" في الآية، قال: "وإيثار كلمة إن على إذا مع تحقق الإرادة في مورد النص (سبب النزول) حتما، للإيدان بوجوب الانتهاء عن الإكراه، عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك، فكيف إذا كانت محققة الوقوع، كما هو الواقع. وتعليقه بأن الإرادة المذكورة منهن في حيز الشاذ النادر، مع خلوه عن الجدوى بالكلية يأباه اعتبار تحققها إباء ظاهرا"^(١).

وهو هنا يتورك على الزمخشري أيضا.

يقول جار الله:

"فإن قلت: لِمَ أقمَ قوله: (إن أردن تحصنا)؟ قلت: لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن وأمر الطبيعة المواتية للبقاء لا يسمى مكرها، ولا أمره إكراها. وكلمة "إن" وإيثارها على "إذا" إيدان بأن المساعيات كن يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن وأن ما وجد من معاذة ومسيكة من حيز الشاذ النادر"^(٢).

وقد توقف ابن المنير -رحمه الله تعالى- أمام حديث الزمخشري هذا، وقال: "لم يجب بما يشفي الغليل، وعند العبد الفقير -يقصد نفسه- إلى الله تعالى: أن فائدة ذلك - والله أعلم: أن يشع عند المخاطب الوقوع فيه؛ لكي يتيقظ أنه كان ينبغي له أن يأنف من هذه الرذيلة، وإن لم يكن زاجر شرعي.

ووجه التبشيع عليه: أن مضمون الآية النداء عليه بأن أمته خير منه؛ لأنها آثرت التحصن عن الفاحشة، وهو يأبى إلا إكراهها عليها، ولو أبرز مكون هذا المعنى، لم

(١) أبو السعود في تفسيره على هاشم مفاتيح الغيب: ٤٩٣/٦.

(٢) الكشف: ٣٨٨/٢.

يقع الزاجر من النفس موقعه، وعسى هذه الآية تأخذ بالنفوس الدنية، فكيف بالنفوس العربية^(١).

لعل هذا القدر من كلام المفسرين وتأويلهم للآية الكريمة، كاف في إضاءة النص، وما حوله.
ونبدأ فنقول:

مفتاح الموقف كله في هذه العبارة، التي اعتدها الزمخشري مقحمة: ﴿إِنْ أَرَدْنَا أَنْ نَحْصِنَا﴾.

إنها تقع موقعا غريبا في موضعها، موقعا يحمل من ينظر في الآية على التوقف، والمقارنة بين من يعدون في مجتمعهم "سادة" أصحاب شرف وحمية وغيره وأنفة، وبين من جعلن -في نظر مجتمعهن- كذلك بين الخستين.. خسة النوع: الأنوثة، وخسة الطبقة: "الرق".

يا لهول المفارقة: "السادة" يكرهون فتياهم على البغاء، والفتيات يردن التحصن والتعفف، ولا يباليين ما ينالهن من وسائل الإكراه.

وأين يقع ذلك؟ في مجتمع كان أهله يعدون "البنات" خوفا من الفقر، وأنفة من عار قد تجره البنت على أهلها.

كان قائلهم يقول: "تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها" وها هم أولاء يأكلون من كسب بغايا يكرهونهن على البغاء إكراها، وإنهن ليقاومن، ويتأبين، تحصنا وتعففا.

صورتان متقابلتان، تضعهما أمام المخاطب هذه الآية، تستطيع أن تمثلهما من خلال استرجاع المقام، الذي نزلت فيه، بواسطة هذه العبارة: ﴿إِنْ أَرَدْنَا أَنْ نَحْصِنَا﴾.

(١) الانتصاف، هامش الكشف: ٣٨٨/٢.

أخرج مسلم من طريق أبي سفيان، عن جابر بن عبد الله قال: «كان عبد الله بن أبي يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئا، فأنزل الله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ الآية».

وأخرج أيضا من هذا الطريق: «أن جارية لعبد الله بن أبي يقال لها مسيكة، وأخرى يقال لها أميمة، فكان يكرهما على الزنا، فشكنا ذلك إلى النبي ﷺ فأنزل الله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ الآية».

وأخرج الحاكم من طريق أبي الزبير، عن جابر قال: «كانت مسيكة لبعض الأنصار، فقالت: إن سيدي يكرهني على البغاء، فنزلت: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ الآية».

وأخرج البزار والطبراني، بسند صحيح، عن ابن عباس قال: «كانت لعبد الله بن أبي جارية تزني في الجاهلية، فلما حرم الزنا قالت: لا والله لا أزني أبدا، فنزلت: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ الآية».

وأخرج سعيد بن منصور، عن شعبان، عن عمرو بن دينار، عن عكرمة: «أن عبد الله بن أبي كانت له أمتان: مسيكة، ومعاذة، فكان يكرهما على الزنا. فقالت إحداهما: إن كان خيرا فقد استكثرت منه، وإن كان غير ذلك فإنه ينبغي أن أدعه، فأنزل الله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ الآية»^(١).

هناك إذا من أردن التحصن من فتياهم اللاتي كن يكرهن على البغاء إكراها. وهذا ما يعنيه أبو السعود -رحمه الله تعالى-: "بتحقق الإرادة في مورد النص (واقعة النزول) حتما".

(١) روى هذه المرويَات السيوطي في لباب النقول ص: ١٦٢.

وهذه النقول تضع بين أيدينا واحدا من كانوا يكرهون فتياتهم على البغاء، هو عبد الله بن أبي زعيم الخزرج، ورأس المنافقين، يثرب، وهو الذي كان يقول في ادعاء: (لكن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز - يقصد نفسه وقبيله - منها الأذل)، يقصد رسول الله ﷺ وأصحابه.

وتضع بين أيدينا واحدة من اللواتي أكرهن، وهن متعفات أردن التحصن لتكن "مسيكة"، أو "أميمة"، أو "معاذة" أو غيرهن، المهم أن هناك من أرادت التحصن فأكرهت فعلا.

وعبد الله بن أبي هذا - وقد وضعت الآية عليه الضوء الفاضح، أخزاه الله - هو صاحب قصة الإفك، البهتان العظيم، الذي رمى به من هي أشرف من الشرف، وأطهر من الطهر، بنت الصديق، وزوج رسول الله ﷺ وأم المؤمنين: "عائشة" - رضي الله عنها -.

هو الذي تولى كبر هذه القرية، وقد ورد حديث الإفك في صدر هذه السورة - سورة النور - التي ترسل ضوعها على أمثال عائشة، فتحليها مثلا وقدوة.

محصنة، عفيفة، غافلة، مؤمنة، طيبة، مرأة^(١) من كل ما يخدش أو يشين. وترسل ضوعها على أمثال ابن أبي، فتعريه للناس، وتكشف سوءاته، باهتا، أفاكا، مشيعا للفاحشة في الذين آمنوا، ملعونا. خبيثا، ساقط المروءة، دنيئا، ديوثا، يكره فتياته على البغاء وقد أردن تحصنا.

أول من يتاوله هذا النهي: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فَعَيَّبْتُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ [سورة النور: ٣٣]

هو عبد الله بن أبي..

(١) هذه الصفات مستقاة من سياق سورة النور.

وهو هو عبد الله بن أبي، الذي تشير إليه الآية الأخرى في السورة نفسها: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١١].

وهو هو الذي يشار إليه أول ما يشار في هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [سورة النور: ١٩].

وهو أول من تناوله هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ٢٣].

إنها أضواء تكشف من خبايا البشر ما تخفيه ظواهرهم ومظاهرهم.

عبد الله بن أبي رأس قبيلة وزعيمهم، والأعز - في زعمه وفي زعم قومه - يكره فتياته على البغاء، ويأكل من كد...، ومهر بغيهن!

يا لها من شناعة، ويا له من وضع!

ومسيكة - أو أي من لداها - أمة، مقهورة بسلطان الرق، لا تملك من أمر نفسها شيئا، وهي فتاة فيها فورة الصبا، وداعية الصبوة، ومن حولها بيعة فاحشة داعرة، ووراءها إغراء سيدها - زعيم قومه - ووعيده، ثم إكراهه إياها، ومع كل ذلك تلوذ بالعفة، وتريد التحصن، وتأبى عليه ما يريد أن تفعل، ثم تشكو إلى رسول الله ﷺ لينقذها آخر المطاف.

أية مفارقة تلك؟!!

أتظن أن ابن أبي - كان وحده - بطل هذه الجريمة الفاحشة الشنعاء؟!!

يقول ابن كثير - رحمه الله تعالى:

"كان أهل الجاهلية إذا كان لأحدهم أمة أرسلها تزني، وجعل عليها ضريبة، يأخذها منها كل وقت، فلما جاء الإسلام نهي الله المؤمنين عن ذلك، وكان سبب نزول هذه الآية الكريمة - فيما ذكر غير واحد من المفسرين من السلف والخلف -

ظن الخير بالمؤمنين هو شأن المؤمن، ولو اعتصم به المؤمنون في مواجهة هذا الإفك لأحمدوا فنتته في مهدها.

٢- وعوتب المؤمنون -ممن نالت من نفوسهم وسوسة الشيطان- أن لم يكونوا أغلقوا أفواههم، وكفوا ألسنتهم، عن الخوض في أمر، لا سبيل لهم إلى التثبت منه. فهذا أضعف الإيمان: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٦]!

كان يكفيهم لاقتلاع الشبهة -إن وقعت في نفوسهم- اقتلاعاً، أن يقولوا لأنفسهم: أيدخل الله على نبيه ﷺ مثل هذا السوء، ويدخل بيته -حاشاه- مثل هذا الخنا؟ فكيف و"عائشة" و"صفوان" من هما ورعا وتقوى؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

إن الوحي لم يكن قد نزل بعد بتريئة عائشة وصفوان -رضي الله عنهما- أجل، لكن المسلمين قد سمعوا -من قبل- قول رهم في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [سورة الأحزاب: ٣٣].
"والأحزاب" نزلت قبل "النور" بينها وبين النور إحدى عشرة سورة.

٣- نعى عليهم القرآن أن يتقبلوا ما يتلقاه الناس بألسنتهم دون تمحيص أو تثبت، وأن يقولوا بأفواههم ما لا يقين لهم به ولا علم: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة النور: ١٥].

٤- يذكر القرآن الكريم أن الذين تورطوا في هذا الإفك "عصبة" يمكن عد أفرادها: ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ [سورة النور: ١١] فليسوا سواء فيه، وحفظهم منه متفاوتة.

وقد ذكر الله ما يبدو وكأنه اعتذار عنهم: (وتحسبونه هينا) واكتفى بموعظتهم، وتبيين الأمر لهم: ﴿يَعْظِكُمْ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور: ١٧] ﴿وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٨].

٥- لقد أخطأت هذه العصبة من المؤمنين -جهلا منها وسوء تقدير- وقد عذرها الله بهذا، اكتفى في أمرها بوعظها، وبيان أن ما أقدمت عليه ليس هينا، كما حسبت، وإنما هو عظيم عظيم في موازين الله.

٦- هذا في شأن العصبة جملة، لكن من بين أفرادها من أفرد بحديث:

﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١١] بعد ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾.
لقد تغير الأسلوب:

(لكل امرئ) يقابلها: (والذي تولى كبره).

(وما اكتسب من الإثم) يقابلها: (له عذاب عظيم).

ثم لا شيء في السياق يدخل في إطار التماس العذر له، كما كان بالنسبة لهم، بل على العكس - نرى في السياق ما يدخل في إطار التغليظ والتشنيع عليه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [سورة النور: ١٩].
﴿يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ تقابل: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٥].

ثم ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: ١٩] تقابل: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٤].

إطالة تملونا غضبا وتغيظا، على هؤلاء السادة، عبيد المال، بقدر ما تملونا أسى وإشفاقا وإكبارا لأولئك المستضعفات، اللاتي ملك السادة أجسادهن، ولم يستطيعوا أن يملكوا أرواحهن، فهن يردن التحصن والتعفف، فيكرهن على البغاء إكراها. وبجانب هذه المفارقة مفارقة أعجب. مفارقة يمثل "ابن أبي" نفسه طرفيها معا، ابن أبي - لعنه الله - وهو يدير فتنة الإفك، ويتولى كبره، يختلفه، ويشيعه، ويستوشيه.

وابن أبي - لعنه الله - وهو يكره فتياته على البغاء، ديانة، وطمعا في كسب خبيث، يأتيه به من كد....، وبغيهن يتناول على قمة الطهر، وهو متلطخ غارق في حمأة الديانة والعهر.

إنما مفارقات لا تصدر إلا عن قلب ملثا مريض، قلب منافق، يستطيع أن يضم في آن واحد أضدادا ومتناقضات، مستترا بخداع الناس.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾
مُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي
قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠﴾ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾
[سورة البقرة: ٨-١٠].

ما ذكرناه يدخل في حديث "المقام" الإطار الاجتماعي (المفتوح)، الذي يحيط
العبارة بسياقها، ويؤثر في دلالتها كما ذكرنا.

وقد بدت لنا من عناصر هذا المقام ملابسات كثيرة، منها ما يتصل بالزمان،
وما يتصل بالمكان، وما يتصل بالأشخاص.

الآية نزلت بالمدينة (النور هي السورة [١٠٢] نزولا)، وموضوعها - وهو
تجارة الجنس - من أمر الجاهلية ومخلفاتها، التي أعلن الإسلام الحرب عليها، من أول
لحظة هيأ فيها إعلان هذه الحرب.

والبيئة التي نزلت فيها الآية هي: "يُثْرِب" حيث يسيطر اليهود على مقدراتها: اقتصاديا، وأخلاقيا، ودينيا، حتى مقدم الإسلام.

والسياق المباشر للآية يضم آيات، تضمنت فنونا من الآداب العالية والخلق السامي [٢٧] إلى [٣٤] وهو سياق داخلي يضمه سياق السورة بكاملها -سورة النور- وفيها قوانين وإجراءات، تنجّه -بجملتها وتفصيلها- لتحقيق أمرين:

تطهير المجتمع من الخبث والفحش، في شتى مظاهرهما وظواهرهما، وإعادة صياغته على الطيب والطهارة، في أعلى صورهما وأشدها كمالا.

لقد استطعنا أن نسترجع المقام، أو جوانب منه، حين ربطنا بين الآية وبين سبب نزولها، ففتح لنا سبب النزول نافذة، نطل منها على صور من الحياة، هي بقايا جاهلية آتمة، ما كان لها أن تستمر، بعد أن نزل القرآن بمكة، بهذه الصيغة المزلزلة:

﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٢].

﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١].

إن الإسراء هي السورة الخمسون في ترتيب النزول، والأنعام هي السورة الخامسة والخمسون، وكتلتاهما مكية، والنور مدنية، وهي السورة الثانية بعد المائة في ترتيب النزول.

وآية الإسراء نعت عن مقاربة الزنا، بالامتناع عنه وعن مقدماته وذرائعه

وآية الأنعام نعت عن قربان الفواحش -المعلنة والخفية- بمجاهرة وخفية.

وقد جعلت "الإسراء" الزنا، من هذه الفواحش، فأصبحت الأنعام -وهي

متأخرة نزولا- أوسع دلالة وأشمل.

وبين "الإسراء" و"النور" إحدى وخمسون سورة، وبينها وبين "الأنعام" ست وأربعون.

وحين نتأمل السور المتخللة بين "النور" و"الأنعام" -في ترتيب النزول- نجدتها

شاملة للسور التي أرست معالم التشريع، وأن ما جاء بعد "النور" يمكن أن ينظر إليه

على أنه استكمال لهذا التشريع، في هذا الجانب أو ذاك.

بعد هذه الإطلالة الواسعة، بدءاً من السياق المباشر للآية في سورتها، إلى السياق الأشمل، على مستوى القرآن الكريم كله، نجد أنفسنا أمام تساؤل: أيتصور أن يظل المؤمنون (المؤمنون غير المنافقين) على مقارفة هذه الفاحشة: (الزنا)؟ وهل يتصور أن يكون منهم، من يرتكب ما نعت عنه هذه الآية، من إكراه إمائهن على البغاء - وإن أردن تعففاً - ابتغاء عرض الحياة الدنيا؟

إن "ماعزاً" و"الغامدية" - وقد رجما في الزنا - يضعان أمامنا شهادة صدق: أن المؤمنين (غير المنافقين) كانوا من يقظة الضمير، وقوة المراقبة لله، وشدة الخشية منه، بحيث لا يقعون في هذه الخطيئة الشنيعة، إكراه فتياهم على الزنا، وقد نھوا عن مجرد الاقتراب منه، ومن أسبابه وذرائعه، كما نھوا عن الاقتراب من سائر الفواحش، ما ظهر منها وما بطن.

إن كسب البغي ومهرها لا يكفي دافعاً هنا، يدفع هذه الضمائر التي حملت أصحابها، حين اقترفوا الزنا - في لحظة ضعف بشري - أن يقدموا أنفسهم - وهم راضون - كفارة عن خطيئتهم.

هذا الضمير الذي يأبى على ماعز والغامدية أن يقر لهما قرار، إلا إذا طهرا نفسيهما بالحد! وأي حد؟ الرجم بالحجارة حتى الموت...!!

هذا الضمير لا يتسع ولا يستوعب في داخله ما يسوغ لصاحبه هذا النمط من السلوك، الذي جاءت الآية لتجثته من مجتمع المسلمين.

أجل، لا يستوعب هذا إلا ضمير ميت، أو مريض، ضمير منافق.

أن يضعف "ماعز" وأن تضعف "الغامدية"، وهما بشر، أمام غريزة طغت شهواتها، في لحظة ضعف، فذاك مما يتصور - ما دام غير معصومين - والتوبة معروضة بعد. وقد تابا توبة لو قسمت على أهل المدينة لكفتهم، كما ورد في بعض الحديث. أما أن يتخذ

أحدهما، أو غيرهما من المؤمنين، من "تجارة الزنا" وسيلة كسب، بحيث يدخلان تحت هذه الآية، فمما تأباه طبيعة الإيمان، ولا يتسق مع منطقها.

علينا إذا أن نفهم الآية في إطار هذا كله، إطار سياقها ومقامها في آن واحد. وفي تقديرنا: أن هذا النمط السلوكي "تجارة الجنس" عن طريق إكراه الإمام على الزنا، دون مبالاة بما يكون منهن من تعفف وإرادة تحصن، مما لا يجوز وقوعه من المؤمنين، الذين اتجه إليهم الخطاب في هذه السورة. ولنا على ذلك أدلة:

١- لقد عوتب المؤمنون في هذه السورة، على أنهم لم يهبوا في وجه قالة الإفك، ووجه قائلها، ومروجيها، بالتكذيب؛ استنادا لما يوجبه حسن الظن باخوتهم من المؤمنين، الذين هتوا بها البهتان العظيم: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [سورة النور: ١٢].

وإذا فحسن الظن بالمؤمنين خلق قرآني، يعلمنا الله إياه، وهم كانوا أهلا له. روى ابن إسحاق: "أن أبا أيوب خالد بن زيد الأنصاري قالت له امرأته أم أيوب: يا أبا أيوب: أما تسمع ما يقول الناس في عائشة -رضي الله عنها-؟ قال نعم، وذلك الكذب، أكنت فاعلة ذلك يا أم أيوب؟ قالت لا والله ما كنت لأفعله، قال: فعائشة والله خير منك..!

قال (ابن إسحاق): فلما نزل القرآن ذكر الله - عز وجل - من قال في الفاحشة ما قال من أهل الإفك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [سورة النور: ١١] وذلك حسان وأصحابه، الذين قالوا ما قالوا، ثم قال تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النور: ١٢] الآية أي كما قال أبو أيوب وصاحبته^(١).

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٢٧٢.

في شأن عبد الله بن أبي بن سلول؛ فإنه كان له إماء، فكان يكرههن على البغاء، طلبا لخراجهن، ورغبة في أولادهن، ورياسة منه فيما يزعم^(١).

هي عادة جاهلية إذا تمثل ظاهرة فاشية في مجتمع القوم.

وهذا لا ينافي أن يكون السبب المباشر لنزول الآية، ما كان من عبد الله بن أبي مع

إمائه، أو مع واحدة منهن، على نحو ما ورد في الأخبار المروية في سبب النزول.

بل إن ابن كثير ينقل أنه كان من عادة القوم أن يقدموا إماءهم للضيوف، قرى

لهم، وطمعا في النوال منهم.

قال السدي: "أنزلت هذه الآية الكريمة ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتِكُمْ﴾ في عبد الله

ابن أبي بن سلول رأس المنافقين، وكانت له جارية تدعى معاذة، وكان إذا نزل

به ضيف أرسلها إليه ليوافقها؛ إرادة الثواب منه، والكرامة له، فأقبلت الجارية إلى أبي

بكر رضي الله عنه فشكت إليه ذلك، فذكره أبو بكر للنبي صلى الله عليه وسلم فأمره بقبضها، فصاح عبد الله

ابن أبي: من يعذرنا من محمد؟! يغلبنا على مملوكتنا، فأنزل الله فيهم هذا"^(٢).

وقد سلك رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الظاهرة، مع ظاهرتين جاهليتين أخريين، في حديثه

الشريف: «نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن»^(٣).

وقد نقل الطبري، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "كانوا في الجاهلية

يكرهون إماءهم على الزنا، يأخذون أجورهن، فقال الله: لا تكرهوهن على الزنا من

(١) تفسير القرآن العظيم: ٢/٢٨٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٢/٢٨٩.

(٣) رواه مسلم: ٤/٧٥ ط. دار الشعب.

أجل المثالة في الدنيا، ومن يكرهن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم لهن، يعني إذا أكرهن^(١).

وذكر النيسابوري -رحمه الله تعالى- أن ابن أبي وحده كان له ست جوار، يكرههن على البغاء: معاذة، ومسيكة، وأميمة، وعمرة، وأروى، وقتيلة، شكت ثنتان منهن (معاذة ومسيكة) إلى رسول الله ﷺ^(٢). إنها تجارة الجنس، الحرفة المقيتة في كل العصور.

سبب النزول إذا وإن تمثل في حادثة جزئية، أو واقعة بعينها، لا يعني أن ما تضمنه محصور فيها، وإنما ينص على الحادثة المعينة، التي لا بدت بوقوعها نزول الآية، فنبهت إلى أشباه وأمثال ونظائر، تشكل ظاهرة مستسرة، أو لا يأبه لها الناس؛ لإلف، أو عادة، أو لتورط كثرتهم فيها، فهم يسكتون عنها، فتكون الواقعة الخاصة التي واكمت نزول الآية، واقرنت به، هي النذير العريان الذي ينبه للخطر المائل، ويوقظ الغافلين لدرئه ودفعه.

وفي حياتنا أشباه ونظائر كثيرة.

إذا كان ابن أبي -وهو سيد قومه- يصنع هذا، فما ظنك بمن هم في القاع من ذلك المجتمع؟

"إن أردن تحصنا": نافذة نطل منها، على بيت "ابن أبي" أو ماخور "ابن أبي" ومواخير أمثاله، من يهود وغير يهود؛ حيث نرى هذه المفارقة العجاب: ضمائر السادة وقد ماتت، وضمائر الإماء يقظة حية، رغبة في التحصن والتعفف من إماء لا يملكن إرادتهن، وإكراه على البغاء من سراة قوم، تجري في عروقهم حمية الجاهلية بجرى الدم، ويتنفحون بالأنفة المدعاة.

(١) جامع البيان: ١٨/١٠٤.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، بهامش جامع البيان: ١٨/٨٧.

هذا ما يقضي به السياق، من توزيع الكلام على العصبية في جانب، وعلى الذي تولى كبر الإفك - وحده - في جانب.

وليس في هذا التوزيع مجازفة، أو تحكّم فهو ما يرشد إليه السياق.

لقد مايزت الآية [١١]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ﴾ [سورة النور: ١١] بين العصبية، وبين الذي تولى الفتنة من أفرادها.

وانتهت الآيات من [١٢] إلى [١٧] إلى هولاء العصبية (دونه) ثم أذنت الآية [١٨] بانتهاء الخطاب معهم: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ٥٨].

ثم استؤنف الحديث عن الذي تولى كبره هذه المرة، تعريضا، لا تصريحا ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾... إلخ إنه لا "حسان" ولا "مسطح"، ولا "حمنة بنت جحش"، ولا غيرهم، ممن تورطوا في حادث الإفك، يجب أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، ولا ذلك مما يمكن أن يكون غاية له أو غرضا، في وقت من الأوقات، وقد حسم الله الأمر بالنسبة لهم: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا﴾ [سورة النور: ١٥].

هو جهل وسوء تقدير فحسب، وإن كان لا يعنى من إثم.

روى البخاري في حديث الإفك:

«قام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبدالله بن أبي بن سلول قالت^(١): فقال رسول الله ﷺ وهو على المنبر: "يا معشر المسلمين: من يعذرني في رجل، قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا، ولقد ذكروا رجلا، ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي.

فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال:

(١) أي عائشة رضي الله عنها.

يا رسول الله: أنا أعذرك منه، إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك، قالت: فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج - وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً، ولكن احتملته الحمية - فقال لسعد: كذبت، لعمر الله لا تقتله، ولا تقدر على قتله.

فقام أسيد بن حضير، وهو ابن عم سعد (بن معاذ)، فقال لسعد بن عبادة: كذبت، لعمر الله لنقتله، فإنك منافق، تجادل عن المنافقين. فتأور الحيان: الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتلوا، ورسول الله ﷺ يخفضهم؛ حتى سكتوا وسكت^(١).

تلك أثاره مما أثاره ابن أبي بن سلول بتلك الفتنة، التي وقى الله المسلمين شرها، وكان من تدبير الله الحكيم: أن ذكر الذين جاءوا بالإفك، والذي تولى كبره، على السواء، بأوصافهم، لا بأسمائهم.

وإنك لتدرك حكمة النبي ﷺ في تجهيل الرجل الأثيم، في خطبته: "من يعذرني في رجل؟" وقد كان من أثر هذا التجهيل: أن جاء كلام سعد بن معاذ، على سبيل الفرض والاحتمال: "إن كان من الأوس" "وإن كان من الخزرج" ومع هذا تناور الحيان كما رأيت، فماذا كان يحدث لو أن رسول الله ﷺ ذكر ابن سلول باسمه؟ ووقع كلام سعد بن معاذ صريحاً في مواجهته؟ كما قال علام الغيوب: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: ١٩]. وقبلها: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٨].

وقد جاءت الآيات الكريمة على مقتضى العلم والحكمة، فعرضت بابن سلول، ولم تصرح. عرضت به في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

[سورة النور: ١١].

(١) صحيح البخاري: ١٢٩/٦.

وعرضت به ثانية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [سورة النور: ١٩].
وعرضت به ثالثة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ٢٣].

لنرصد هذه العبارات:

﴿لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

﴿هُمَّ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾!

﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾!

إن العصابة الذين جاوا بالإفك محصورون في: مسطح بن أثانة، وحسان ابن ثابت، وحننة بنت جحش.

ثم الذي تولى كبره: عبد الله بن أبي بن سلول.

وقد حدد الله ما يخص كلا من وعيد:

الثلاثة الأولون هذا وعيدهم: ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾

[سورة النور: ١١].

وهم داخلون تحت هاتين الآيتين:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ لْيَنْسَبْنَ جَلْدَهُ وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [١] إلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة النور: ٤، ٥].

وقد وعظوا، وبين لهم [١٧، ١٨] وزجروا أن يعودوا لمثل ما وقعوا فيه،

وتابوا، وتاب الله عليهم.

أما الأخير فوعيده هو هذا: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

ولم يدخل تحت الآيتين [٤، ٥] لأنه مات منافقا ولم يتب، وإنما دخل تحت الآيات [٢٣، ٢٤، ٢٥] لأنه رمى أحسن المحصنات، وأغفل الغافلات، وأم المؤمنين، ولم يتب، فدخل تحت: ﴿لِعُنُوتِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

عرضت الآيات باين سلول في ثلاثة مواضع:

﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَنِيَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

والتعريض الأول يوشك أن يكون تصريحاً.

والتعريضان: الثاني، والثالث، أقل وضوحاً وأدخل في الخفاء.

فإذا جئنا للآية الكريمة:

﴿وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَا نَحْنُ نَحْنُ﴾ [سورة النور: ٣٣].

وأخذنا في تأملها على ضوء السياق والمقام، لم نجد صعوبة في فهمها على أنها تعريض بمن ارتكبوا هذه الجريمة الشنعاء، من خلال خطاب من هم برآء منها ومن فاعليها.

هي تعريض باين سلول وأمثاله، وإن كان الخطاب فيها عاماً، ومعرفتنا بالتركيبة الاجتماعية في المدينة - عند نزول الآية - تقوي هذا الفهم.

بجتمع المدينة به ثلاث طوائف - بحسب تصنيف سورة البقرة لسكان هذا

المجتمع - وهي أول سورة مدنية:

١- طائفة المؤمنين.

٢- طائفة الكافرين.

٣- طائفة المنافقين.

وقد جاء الخطاب عاما للجميع.

لكن ما نعلمه من حال المؤمنين يبعد أن يكونوا مقصودين بهذا الخطاب في الآية، ذلك أن موضوع النهي فيها يبعد - إن لم يكن محالا - أن يصدر منهم. إن في سورة النور نفسها شهادة لهذا الفريق، تجعله بمنحاة من هذه الوصمة، التي سجلتها الآية، على ابن سلول ومن على شاكلته.

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٥١].

إنهم المؤمنون الذين وصفوا أول البقرة بهذا الوصف: (الفلاح) وخصوصا به، وهم المؤمنون الذين قالوا، وسجل الله قولهم آخر البقرة:

﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٥].

روى أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

"لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٤] قال فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب فقالوا: أي رسول الله، كلفنا من الأعمال ما نطيق: الصلاة، والصيام، والجهاد، والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها. قال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟! بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم، ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها:

﴿ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٥] فلما فعلوا ذلك نسجها

الله - تعالى - فأنزل الله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].
قال: نعم.

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].
قال: نعم.

﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].
قال: نعم.

﴿وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].
قال: نعم^(١).

إن قوما - هذه حالهم - أشفقوا أن يحاسبوا على ما يخفونه في أنفسهم من همٍّ وحديث نفس، حتى خفف الله عنهم.

وإن قوما بلغ من أمرهم أن يتخرجوا من كل ما توهموا فيه ما يخدش طاعتهم، ففرضوا على أنفسهم قيوداً، تجاوزت الحرام إلى المباح الحلال، حتى حظروه على أنفسهم تأمناً وتخرجوا أن يقعوا في معصية وهم لا يشعرون، وبحيث ينزل القرآن ليرفع عنهم هذا الحرج^(٢).

أقول: إن قوما هذه حالهم، وهذا شأنهم يبعد كثيراً أن يقع منهم ما نعت عنه آية النور هذه، حتى يتناولهم الخطاب فيها.

(١) رواه مسلم: ٨٠/١.

(٢) في البقرة كثير من ذلك، وفي النور منه كذلك آية [٣٠]، [٥٨]، [٦٠]، [٦١].

لقد زكاهم ربنا أول البقرة، وسجل إيمانهم واستجاباتهم وطاعتهم في آخرها، وجاء في سورة النور نفسها ما يجعلهم بمنأى عن هذه المأثمة، التي كان يرتع فيها ابن سلول وأمثاله، سرا وخفية، مخادعين بإسلامهم، متسترين به، حتى نزل القرآن يعريهم، وهم متلبسون بجرمتهم، وهذا من حكمة النزول المتوافق مع الأحداث، والله أعلم.

يقول الله تعالى في الآية الحادية والخمسين من سورة النور: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٥١].

وقبل هذه الآية مباشرة:

﴿وَيَقُولُونَ ءَأَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور: ٤٧].

إنه تعريض بابن سلول وطائفته من المنافقين.

وقبل هذا كله هذه الآية:

﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة النور: ٤٦].

والذين شاء هدايتهم: هم الذين طابق فعلهم قولهم، وهم المؤمنون.

وهنا تلميح بمن لم يهتدوا، أعقبه التعريض بهم كما أشرنا.

أيكفي كل ما قدمنا لنقول:

إن الآية تعريض بابن سلول، ومن كانوا يشاركونه هذه الجريمة النكراء من المنافقين، أما المؤمنون فهم -بفضل من رهم- ناجون أبرياء من هذه الشناعات، فليسوا هم المقصودين بالخطاب.

إن هذه الآية:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة النور: ٢١].
 هذه الآية إنما تخاطب المؤمنين في صدرها، وتحدث عن العصابة الذين وقعوا في حباله "ابن أبي" في ثناياها، وكان الشيطان في الموضوعين مراد به ابن سلول -لعنه الله- رمزا وتعريضا كما أشرنا.

وهنا يقع الخطاب ملائما للسياق تماما:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [سورة النور: ٢١] أي كما اتبعها "حسان" و "مسطح" و "حمنة" ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة النور: ٢١] وهل ما صنع ابن سلول سوى أمر بالفحشاء والمنكر، باختلاق الإفك وإشاعته وترويجها؟!

لنقبل تخريج الآية إذا على أنها تعريض، حوطب بها المؤمنون، والمقصود بالخطاب فيها غيرهم؛ لأن قرائن الحال والسياق تخرجهم من دائرة القصد بهذا الخطاب.

إن المقام -كما شرحنا- يصور لنا الجو الذي أنزلت فيه الآية، حيث نرى معاذة ومسيكة، وغيرهما من إماء ابن سلول -وغير ابن سلول- وقد تمردن على أمر سيدهن: هو يكرههن على البغاء، وهن يلذن بالعفة والتحصن، ويعيد إلينا ما يجعلنا نتقزز من هذا العفن الخلقي، الذي كانت تفوح برائحته الخبيثة أوكار الفاحشة المتخفية في دور المنافقين، من أمثال هذا الشيطان: "ابن أبي".

ويعيد إلينا صورة من صور الجاهلية، مقبته؛ حيث كانت تجارة الجنس والأعراض شائعة، بين قوم قتلوا بناتهم سفاهة، بدعوى الخوف من الفقر، الذي قد يجر إلى العار.

أفكان "ابن أبي" -عدو الله ورسوله- يخلق الإفك ويتولى كبره إشاعة ونشرا؛ ليملاً المدينة بدخان كاذب، يحول به الأعين والأذان أن ترى أو تسمع ما كان

يتصاعد، في بيته أو ماخوره، من أنات ضحاياه، اللاتي كان يكرههن على البغاء، ومن صيحات تمردهن، فضلا عما يحدثه من فتنة بين السذج من المسلمين.

ليست مصادفة أن يكون الذي نظم فتنة الإفك هو نفسه الذي اصطنع من تجارة الجنس، وإشاعة الفاحشة، سلاحا لتقويض المجتمع الجديد، الذي أقامه الإسلام على دعائم راسخة من الطهارة والتسامي.

لقد أجهز الإسلام على الدعارة العلنية منذ نزلت آية الإسرائء، فافتلع بها شجرة الخنا من جذورها، ثم طهر البيئة مما كانت تنشره هذه الشجرة الآثمة من سموم، منذ نزلت آية الأنعام، واستجاب المؤمنون لهذه وتلك استجابة نابغة من قلوب وضمائر خالطتها بشاشة الإيمان.

ومن سقط في موقف ضعف، سعى على الفور -بدافع من ضميره وحده- لتطهير نفسه بالحد، وقبل -بل أصر- أن يرحم بالحجارة حتى يموت، كفارة وطمعا في توبة، تكون سبيله إلى عفو الله.

هنا هرعت الخفافيش إلى الظلام، فهي لن تستطيع أن تتحرك أو تطير، وقد أطبقت عليها من كل ناحية أنوار الإسلام.

وهكذا استخفى البغاء واستسر، في بؤر عفنة ملتأثة، غلقت أبوابها ونوافذها؛ حتى لا يحس أحد شيئا مما يجري فيها، لكن أصوات الاستغاثة تعالت، شجعها أن علمت أن هناك من تستطيع اللجوء إليه لحمايتها، وكان صوت معاذة ومسيكة أول الأصوات، التي فضحت تجار الأعراض، وأكلة مهر البغايا، والمتكسبين من كد...!

وصدر أمر رسول الله ﷺ لأبي بكر، الذي نقل إليه شكايه معاذة، بحمايتها من ابن سلول، وعدم إعادتها إليه.

وانطلق صوت الشيطان: "من يعذرنا من محمد؟ يغلبنا على مملوكتنا" (1) ؟

(1) ابن كثير: ٢٨٩/٣.

ونزل القرآن:

﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ مَحْضًا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النور: ٣٣].

لقد ضبط "ابن أبي" متلبسا بالإكراه على البغاء، لجارية من جواريه، أرادت التحصن والتعفف، فأبى إلا إكراهها، ابتغاء ما يعود عليه من سعائتها.

وإذا فليس في المدينة -وقت نزول الآية- من لم يربط بينها وبين هذه الواقعة

التي لا بست نزولها.

وليس في المدينة من لم يفهم أن المقصود بها هو: عدو الله، رأس النفاق

وليس ثمة شك أن ابن سلول عرف أنه المقصود بها لا محالة.

وقد ذكر المفسرون من السلف والخلف -كما يقول ابن كثير- أنها نزلت في

عبد الله بن أبي بن سلول -وجاءت الآية- على عادة القرآن- تعرض بابن سلول ولا

تصرح، ولكنها تفتح لنا نافذة على مسرح الحادث، نراه منها وهو يتحرك بكل ملابساته،

من زمان، ومكان، وأشخاص، تلك النافذة هي: قوله تعالى ﴿إِنْ أَرَدْنَ مَحْضًا﴾!

إنها في موقعها تعيدنا إلى هذا الجور، وتحملنا حملا -بقدر ما تساعدنا- على استرجاع

المقام، وإحيائه، وتوظيفه، في محاولتنا فهم الآية، وإدراك المقصود بالخطاب فيها.

أما لماذا أوتر التعريض هنا على التصريح، الذي ربما بدا للنظرة العجلى مقتضى

المقام فسوف نبينه إن شاء الله في موضعه من هذا البحث.

القيمة الفنية للتعريض

الفصل الرابع

القيمة الفنية للتعريض

التعريض في لغات البشر مظهر تقدم لغوي وحضاري. وفي ظننا أنه من خصائص اللغات الراقية، التي هدبتها الحضارة، وأنه مقياس يمكن تطبيقه والاطمئنان لنتائجه في مجال المقارنة، بين اللغات، من هذه الزاوية. إنه وسيلة بيانية لا تظهر إلا في بيئة نالت حظا صالحا من التهذيب الاجتماعي والخلقي، وأصبح من بين أهلها من يفرض على نفسه- في مخاطبة الآخرين- قيودا تخرج من تحتها عبارته وهي مصفاة مما يجرح المشاعر، أو يخدش الحياء، مبرأة من جفوة البداوة، وخشونة البداوة.

أو -هو على الأقل- من نتاج الطبقة المهذبة، التي تعد طليعة التقدم اللغوي والحضاري، ورائدة الفن القولي في بيئتها، وهي بيئة لا بد أن تكون خرجت من طور البدائية وخطت على درب التحضر.

وإذا كان التعريض طبقة عالية من الكلام، وفنا من فنونه العسية، لا ينقاد ولا يتسهل لكل من رامه، أو حام حول حماه، فإنه في كتاب الله تعالى يصاعد، ويعلو ويدق؛ حتى لا يتنبه له إلا من آتاه الله بصيرة، ينفذ بها إلى حيث يرى من دلالات العبارة القرآنية ما وراء الحدود التي تنتهي إليها بلاغات البشر، وهناك يستشرف آفاقا يطل منها على الإعجاز، كأنما يراه -بإذن الله- رأي عين.

والتعريض كثير الوقوع في القرآن الكريم، على خلاف ما كنا نظن قبل استقراء

مواضعه في كتاب الله^(١).

(١) نعالج في القسم الثاني من هذا الكتاب أساليب التعريض في القرآن مستقصاة إن شاء الله ونسأ في الأجل.

وإننا لندرك - من تتبع مواقعه في القرآن الكريم - مدى إيثار القرآن إياه في مقامات ومواقف، متى تأملناها بدا لنا واضحا أنه يسعف فيها حيث لا يسعف غيره، وإن أسعف فلن يكون ملائما ومناسبا على حد ملاءمة التعريض ومناسبته. وفي هذا الفضل نحاول - بعون من الله - أن نبين قيمة هذا الأسلوب من خلال رؤية فنية بلاغية.

(١)

مقامات الحجاج والجدل الديني، ومواقف الحوار بين العقائد والنحل، وما يتصل بذلك من خصومات مذهبية، شديدة الحساسية بطبيعتها، تفسدها الإثارة، وتفجرها المجاهرة الخشنة، وينسفها نسفا ما يبدو في نظر أحد الطرفين المتحاجين أو المتجادلين تطاولا من صاحبه على معتقده، أو تسفيها منه لنحلته، أو استهزاء بما يعظمه هو ويقدسه.

ولأمر ما علمنا ربنا: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨] وبين لنا ما وراء هذا التوجيه العالي بقوله: ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨].

أجل، والنتيجة ما قال ربنا: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: ٥٣]. وقد لقن الله موسى وهارون -عليهما السلام- هذا الأدب في خطاب فرعون، الذي نازع الله ربوبيته حين قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [سورة النازعات: ٢٤] لقنهما الله: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [سورة طه: ٤٤].

ولقن محمدا ﷺ هذا الدستور الكامل:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: ١٢٥].

إن الملاينة في الخطاب، وترك المخاشنة في الحوار أقرب إلى روح الدعوة وأسرع إلى تحقيق غايتها: اهتداء المدعويين إن أجابوا، أو إقامة حجة الله عليهم إن أعرضوا.

واستقراء مواقف الدعوة، ومقامات الحوار والجدل في القرآن يرينا أن أسلوب التعريض يبدو فيها أكثر مما يبدو في أي مقام آخر من مقامات القول. وفي هذا الجو يبرز التعريض وسيلة مواتية، لا تعد لها وسيلة أخرى. نخذ فاتحة الكتاب، وتأملها بعد أن تكون فرغت لتوك من قراءة القرآن كله، لنجعل منه بأسره، سياقاً عاماً لهذه السورة، وفقاً لمنهجنا، ماذا ترى؟

ستبدو أمامنا في رؤية أخرى ربما لم تظهر لنا من قبل بهذا الوضوح.

إنها سورة الانتماء للإسلام - والبراءة من كل ما عداه ولكي تبدو لك هذه حلية بينة يجب أن تعلم أن "الصراط المستقيم" مقصود به الإسلام. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣].

وأن ﴿الَّذِينَ اتَّعَمَّتْ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧] هم المسلمون المؤمنون بالقرآن.

قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣].

وأن ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧] هم اليهود.

قال تعالى: مخاطباً بني إسرائيل: ﴿بِعَسْمَا أَشْتَرَوْا بِهِم أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [سورة البقرة: ٩٠].

وأن (الضالين) هم النصارى، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٧٧].

عن عدي بن حاتم رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "المغضوب عليهم" - بالجر على الحكاية - اليهود. (الضالين) النصارى.

ثم أضف لهذا: أن الجاهليين كانوا يقولون: باسم اللات، باسم العزى،. باسمك اللهم، وكانوا إذا قيل لهم اسجدوا للرحمن يقولون: ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ [سورة الفرقان: ٦٠]؟ وأنه كان منهم من يقول: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية: ٢٤].

ضع هذا كله وراء سطور السورة وكلماتها، وتذكر أن المسلمين في صلاتهم وتلاوتهم يجهرون بفاحة الكتاب هذه، ومن حولهم كل هذه الطوائف يسعونهم، وهم يسمعون.

﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة: ٦] - بالتعريف - هو المشار إليه في آية الأنعام بـ ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣] عرف في الأنعام بالإضافة، وعرف في الفاتحة بأل.

"ومستقيماً" في آية الأنعام حال من "صراطي" "والمستقيم" في الفاتحة وصف "للصراط" والحال وصف في المعنى.

وإذا فتعريف "الصراط" بأل كان يكفي في تعريفه، فقد أصبح معهوداً للمخاطب، عينته في ذهنه هذه الإشارة ﴿هَذَا صِرَاطِي﴾.

وإذا فوصفه بالاستقامة تعريض بغيره من السبل، سبيل المغضوب عليهم، وسبيل الضالين، وسبيل المشركين، والدهريين... إلخ، وكل ما يدخل تحت: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]. هو تعريض بكل سبيل غير هذا الصراط المستقيم.

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا بيد ثم قال: هذا سبيل الله مستقيما، وخط عن يمينه وشماله ثم قال: وهذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]». رواه الإمام أحمد^(١).

وهذا الإبدال: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧]: تفریع وتأسيس لانتماء المصلي - أو التالي - (للفاتحة) لمن أضيف إليه "صراط" وهم المسلمون الذين أتم الله عليهم النعمة بالإسلام، هو تفریع وتأسيس لانتماء المصلي - أو التالي - للمسلمين، على انتمائه للإسلام.

وتخصيص الصراط - عن طريق هذه الإضافة - بالذين أنعمت عليهم تعريض بغيره من السبل. وإبدال: (غير المغضوب عليهم) من (الذين أنعمت عليهم) أو بياهم به، ثم عطف: (ولا الضالين) عليه، تعريض بالذين تفرقت بهم السبل عن صراط الله المستقيم، وفي مقدمتهم اليهود والنصارى.

هكذا ينتمي المسلم بفاتحة الكتاب إلى الإسلام وإلى الجماعة المسلمة، ويرأى بها في الوقت نفسه من كل ما عدا الإسلام من نحل، ومن كل ما عدا المسلمين من جماعات.

فاتحة الكتاب بمثابة شهادة الجنسية تحول حاملها حق الانتساب للإسلام ثم تجعله أحد رعايا الدولة المسلمة حيثما كان من أرض الله، وتنفي عنه كل انتماء لغير الإسلام ولغير المسلمين.

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/١٩٠.

أتريد مزيدا من عطاء السورة، وقد انفتح لنا منه باب جديد من خلال ما لمخناه فيها من تعريض؟

إنك قبل أن تقرأها تتعوذ بالله من الشيطان الرجيم امتثالا لأدب القرآن: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [سورة النحل: ٩٨].
تقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، من هذا الجنس الطريد من رحمة الله، تذكر حديث رسول الله ﷺ «هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه».
ثم تقول: (بسم الله الرحمن الرحيم) ومن حولك من كانوا يقولون: باسم اللات، باسم العزى، باسم الأب والابن والروح القدس.

فإن كنت متبها لمن حولك فأنت تعرض بمقولاتهم الباطلة، ومتى انتبهوا إلى أنك واع مدرك أنهم حولك فقد فهموا أنك تعرض بهم لا محالة.
وإذا كانت البسملة، مما يدعي أنه ليس من متن السورة فقد تضمن متنها: (الحمد لله رب العالمين) (الرحمن الرحيم).

وفي: (رب العالمين) تعريض بالمعطلة، والدهريين، والملاحدة على التعميم ثم: (مالك يوم الدين) تعريض بهؤلاء وبمنكري البعث معا.

ثم: (إياك نعبد وإياك نستعين) أي نخصك بالعبادة وطلب العون، بمعنى نعبدك ولا نعبد سواك، نستعينك ولا نستعين غيرك، أي نوحدك ولا نشرك بك شيئا، ولا تنس أن من حولك، مشركين يسمعون، ويرون أنك تسمعهم كذلك.

هكذا تعبق الفاتحة -أم الكتاب- السبع المثاني والقرآن العظيم كما وصفها رسول الله ﷺ بشذى التعريض، ينشر أريجها، ويفتح من أبواب عطائها كوثرها، يفيض علينا هداية إلى الصراط المستقيم، وإعانة على اتباعه والتزامه.

إن المسلم مطالب أن يعلن إسلامه ولا يخفيه: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: ٦٤] وهو بإعلانه هذا يكون رافضاً لكل ما عداه، متبرئاً منه.

وأسلوب التعريض هو أمثل طرق التعبير وأكثرها ملاءمة لهذا الموقف، إنه يتيح لك أن تعلن مخالفتك للآخرين، في الدين والعقيدة، دون أن تستثير حفيظتهم، أو تستفز خصومتهم، أو تشعل عداوتهم، هو خير طريق لتجسيد هذا الشعار (لكم دينكم ولي دين).

(٢)

وتشتد حاجتنا إلى التعريض بقدر ما تشتد حساسية المواقف وحين يفرض الخصم بتكره للحق، وعدوانه على أهله ما يكافئ موقفه من قوة الرد وعنفه. يقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩]: "والآية خطاب لليهود سألوا رسول الله ﷺ من يؤمن به فقال: أو من بالله وما أنزل إلينا، إلى قوله ونحن له مسلمون. فقالوا حين سمعوا ذكر عيسى عليه السلام: لا نعلم دينا شرا من دينكم"^(١).

موقف يستفز الحليم، وسفاهة تستغضب من لا يغضب، لقن الله نبيه ﷺ الرد عليها: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة آية: ٦٠].

يقول ابن جرير -رحمه الله تعالى: "وهذا من لحن الكلام وذلك أن الله -تعالى ذكره- إنما قصد بهذا الخبر إخبار اليهود الذين وصف صفتهم في الآيات -قبل هذه- بقبیح فعالهم، وذميم أخلاقهم، واستيحايم سنخطة بكثرة ذنوبهم ومعاصيهم، حتى مسخ بعضهم قردة، وبعضهم خنازير، خطابا منه لهم بذلك، تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحنًا لهم بما عرفوا معناه من الكلام بأحسن اللحن.

وعلم نبيه ﷺ من الأدب أحسنه فقال له: قل لهم يا محمد: أهؤلاء المؤمنون بالله وبكبه -الذين تستهزئون منهم- شر أم من لعنه الله وهو يعني المقول ذلك لهم^(٢).

(١) أنوار التنزيل ص ١٥٤.

(٢) جامع البيان: ١٩١/٦.

ضع مقولة يهود الآئمة: "لا نعلم ديننا شرا من دينكم" وضع إزاءها هذا الرد: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠].

إن الرد الطبيعي هنا كان بقلب مقولتهم عليهم، لكن ذلك لو حدث لأهمل الحوار. وليس ذلك من نهج الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، التي أمر الله رسوله والمسلمين أن يسلكوه، وهو بعيد من أدب القرآن الذي يأمر أتباعه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة: ٨٣].

وكان التعريض هو البديل، فجاءت الآية تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحنا لهم بما عرفوا معناه وتعلّموا من الله لنبيه من الأدب أحسنه، كما قال الطبري. لقد وضعهم هذا الأسلوب على الرضف، يَصَلُونَ حره وسعيه ولا يملكون أن ينفسوا عن أنفسهم بكلمة أو صيحة، بل تجرعوها في صمت وهم كارهون. فلو قد أخذتم لجاجة الباطل وقالوا لرسول الله ﷺ: إنك تقصدنا بهذه المثالب. لكان الجواب: وَلَمْ أَخَذْتُمُوهَا لِأَنفُسِكُمْ، ولم تتجه بالخطاب قصدا إليكم؟ وهنا لا يبقى أمامهم إلا أحد أمرين:

إما أن يقولوا الحقيقة من أن هذه الصفات تخصهم ولا تنطبق إلا عليهم، فيقال لهم: فقيم غضبكم إذا وما قيل لكم إلا الحق بشهادتكم؟ ثم فيم إذا تطاولكم على من تعرفون أنهم خير منكم؟ وإما أن يؤثروا الصمت — وقد أثروه — والصمت في مثل هذا أنطق بالشهادة وأبلغ.

(٣)

كانت حساسية الموقف السابق نابعة من منطق الخصم المبطل الباهت الذي لا يتحرج من قلب الحقائق، فجاء أسلوب التعريض دفعا لباطله والتي هي أحسن. أجل، وهل هناك أحسن من أسلوب يفصل هذا الفصل العجيب بين الفكرة الباطلة وصاحبها، فيقذف عليها بالحق بدمغها، دون أن يبدو فيه شيء ينم عن رغبة في إساءة أو مساءة لصاحبها؟

إنها خصومة مبادئ، خصومة فكر، معيارها الحق، وغايتها كشف الباطل، لا أكثر ولا أقل، والتعريض هو السلاح الناجع في هذه الخصومة. لكن أحيانا ما تكون حساسية الموقف نابعة من عجز الخصم عن رؤية الحق؛ لوقوعه تحت مؤثرات تستوجب الرثاء له والإشفاق عليه، على الرغم مما يبدو في موقفه من تعنت.

هنا تكون الحكمة كلها في التلطف معه، واستماتته حتى يصغي بقلبه للحق الذي يصدف عنه؛ لأنه لا يراه، واستدراجه حتى يأنس لحوار يفتح عقله وقلبه وبصيرته، لعل وعسى.

إن الطرف الآخر في الحوار في مثل هذه المواقف من هذا الصنف من البشر، الذين تتحدث عنهم هذه الآية ونحوها:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا ۗ أُولَٰئِكَ كَانَ ءِآبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٠].

إنها السلفية العمياء، حيث لا سند إلا تقليد الآباء دون حجة أو دليل، من علم، أو هدى، أو كتاب منير.

أمثال هؤلاء ينتهي بهم جمودهم وتقليديتهم هذه إلى منطق يستوجب الرثاء والإشفاق أشد ما يكون الرثاء والإشفاق:

﴿وَإِذْ قَالُوا اأَللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ اأَحَقُّ مِنَّ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ اأَنْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الأنفال: ٣٢].
قالوا هذا وكان أيسر منه وأقوم قبلا أن يقولوا: فاهدنا إليه.

كيف يكسر هذا الغل العقلي النفسي، حتى يخرج هؤلاء عن جمودهم؟ ما التدبير الأمثل لإعانة هؤلاء على الخروج من جحر الضب الخرب الذي حبسوا فيه أنفسهم، حتى أشرفوا على الاختناق؟

النموذج الذي قدمه لنا القرآن في شخص إبراهيم عليه السلام وهو يجاور قومه يقدم إجابة عن هذا السؤال:

قالوا: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِعَالِهَتِنَا يَا اأَبْرَاهِيمُ﴾ ٣٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢، ٦٣].
يقول أبو السعود - رحمه الله تعالى -

"سلك عليه السلام مسلكا تعريضا، يؤديه إلى مقصده، الذي هو إلزامهم الحجة على أطف وجه وأحسنه، بحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقي عن الكذب" ^(١).
لقد شاهد القوم أصنامهم، بعد أن صارت جذاذاً وحطاما، فلم يفتقروا ولم يستوعبوا دلالة الموقف، ولم يتوقفوا للحظة ليتساءلوا عما إذا كانت تستحق أن يعبدوها بعد ما تبين لهم عجزها حتى عن الدفاع عن نفسها، أو أن عليهم أن يبحثوا عن الإله الحق.

(١) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.

كان شاغلهم الوحيد أن يعرفوا الجاني الظالم، الذي تجاسر على الآلهة، واجترأ على حماها هذه الجرأة، حتى هذا الموقف الذي يشبه صدمة عصبية قصد تحليل الله -صلوات الله وسلامه عليه- أن يوظفهم بما لم يوظفهم، ولم يحطم قيد التقليدية العتيد. لقد استغرقوا في البحث عن الجاني، والإعداد لمحاكمته والانتقام منه إرضاء للآلهة، أو لحطام الآلهة! وانطفأت ومضة الحق التي أضاءت لهم: ﴿تُكْسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥] كما عبر كتاب الله.

فما ذا بقي أمامه ليعت هؤلاء الموتى من غفلتهم؟ كانوا يعرفون أنه لا يكذب، وقد أشير بالاتهام نحوه فقالوا: ﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآهَتِنَا يٰٓأَبْرَاهِيمُ﴾؟ [سورة الأنبياء: ٦٢] وهنا تمياً له الموقف، الذي لعله كسر الأصنام لكي يهينه، ولعله ترك الصنم الكبير قائماً لم يحطم من أجل هذه التهيئة كذلك.

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ كان هذا هو جواب إبراهيم -صلوات الله عليه- على سؤالهم، كأنه يقول: إنكم تتهمونني بكسر الأصنام وأنا أتهم كبيرهم هذا بكسرها، وإلا فما معنى بقائه وحده قائماً دونها وهي جذاذ من حوله؟ وقد قيل إنه ~~الكليل~~ قال: "فعله كبيرهم هذا، غضب أن تعبد معه هذه الصغار وهو أكبر منها"^(١).

وما دام الاتهام دائراً بين اثنين، فأنسب ما يعمل أن يسأل المعتدى عليهم عن الجاني، أليسوا آلهة تعبد؟ ﴿فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾. وكانت صحوة ثابت فيها القوم إلى عقولهم وكأنما لم يعوا من قبل أن الأصنام عاجزة عن الفعل، وعن النطق، وأنها تتصف بالقصور الذاتي، الذي تتصف به

(١) أبو السعود. هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

الحجارة التي صنعت منها: ﴿فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٤] تلك ومضة الحق أضاعت بصائرهم، فأخرو باللائمة على أنفسهم، يتهمونها بالظلم بعد أن سحبوا اتهامهم به لإبراهيم.

لقد نجحت الخطة، واستطاع نبي الله أن يلزمهم الحجّة على اللطف وجه وأحسنه، حيث حملهم على التأمل في شأن آلهتهم، وحمى نفسه من الكذب في الآن عينه. وكان ترك الصنم الكبير قائما والقباس بيده أو عنقه تعريضا بالفعل وكان قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ تعريضا بالقول، أن الأصنام عاجزة لا تصلح أن تكون آلهة، وأن عابديها في ضلال ميين.

لقد استدرجهم إبراهيم عليه السلام وأرغمهم على التفكير في شأن الآلهة، التي كانوا يعدون عبادتها أمرا فرغ منه، لا يقبلون حجاجا فيه ولا جدلا. وكان التعريض الواقعي عن الكذب - هو الوسيلة التي اصطنعها إبراهيم عليه السلام ليقيم الحجّة البالغة على قومه.

ليس أمامهم من سبيل أمام قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ إلا أحد أمرين: أن يسلموا به، فيسقط اتهامهم إبراهيم بكسر الأصنام، وإما أن يردوه عليه مُقَرِّين بأن الأصنام أعجز من أن تفعل شيئا - لا هذا ولا غيره - وقد فعلوا الأخير: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمَا هَٰؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وهنا كانت الدرورة التي صعد إليها الموقف:

﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦، ٦٧].
إنها بشهادة الحال: ﴿جُنَادًا إِلَّا كَبِيرًا هُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٨] لم تملك أن تدفع الضر عن نفسها، فكيف تعبدونها وهذه حالها من الذلة والمعجزة!؟

(٤)

وسياسة الخصم في الحجاج والجدل الديني كيلا ينقطع الجبل بينك وبينه، وحتى تطفئ فيه حمية العصبية للباطل، وحتى تروضه على سماع الحق، والتفكير فيه، وحتى تضطره إذا لزمته الحجة أن يعترف، أو على الأقل أن يصمت فلا يكابر، سياسة الخصم في هذا الجو المليء -دائماً- بأسباب التعصب والبعد عن الإنصاف من أدق وأشق ما يلزم في الدعوة إلى الله على بصيرة.

والتعريض من أدوات هذه السياسة النفسية الدقيقة، تملك بها ناصية الخصم وإنه لعنيد، وتقوده بالخزامة وإنه لمصعب، وتفحمه وإنه لألد الخصام!

وهاك نموذجاً منه؛ لترى كيف يوظفه القرآن الكريم في هذه المعركة حيث يتصارع حق وباطل: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ: ٢٤].

أدارت الآية الهدى والضلال بين الفريقين (المؤمنين والمشركين) باحتمالين متساويين لكل فريق، فلم تجعل أياً منهما أحق بالهدى أو الضلال من الآخر "وهذا من الكلام المنصف، الذي كل من سمعه من موالٍ أو منافٍ قال لمن خاطب به: قد أنصفك صاحبك" (١).

فإذا ربطنا هذه العبارة: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ بسياقها عرفنا من منهم على الهدى ومن منهم على الضلال.

ويكفيها هذا التقرير قبلها مباشرة ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ قُلِ اللَّهُ﴾.

(١) الكشاف: ٥٦٢/٢.

ليسوا سواء: من يوحد المنعم، الذي يفيض الرزق على العباد من السماء والأرض، ومن يشرك به أصناما لا تقدر على رزق، ولا شيء على الإطلاق، ومع هذا تأتي العبارة مسوية —بدلالاتها الظاهرة— بين الفريقين.

والتسوية بين المختلفين اختلافا تشهد به البدهاءة مما يحمل على التأمل، ويدفع للبحث عما وراء هذه التسوية غير المفهومة من دلالة، وهنا تتولد الدلالة التعريضية.

يقول جار الله:

”وفي درجة بعد تقدمه ما قدم. من التقرير البليغ دلالة خفية على من هو من الفريقين على الهدى، ومن هو في الضلال الميين“^(١).

هذه القرينة السياقية —وهناك غيرها— تجعل متلقي الآية يتوقف أمام هذه التسوية الظاهرية، فإذا تأمل هداه التأمل إلى المعنى التعريضي، فتجيء معرفته بحقيقة الفريقين نتيجة لنظره هو وحكمه بناء على هذا النظر، وهي معرفة أشد ثباتا وأعظم يقينا مما طريقه الإخبار والتلقي عن غيره، وخاصة حينما يكون غيره الذي أخبره طرفا في الجدل، وهو لا يصل إلى هذه المعرفة إلا بعد أن يكون وعى ما في هذا الكلام من إنصاف وبعد عن التحيز، ولهذا وإمعانا في هذا الاتجاه: إنصاف الخصم، ليكون ذلك مقودا يقوده نحو الحق، جاءت الآية التالية تصف أفعال الفريق الذي جاءت على لسانه هذه المقولة (وإننا أو إياكم... إلخ) بأنه جرم، وتصف أفعال الفريق لآخر بأنه عمل، مجرد عمل.

﴿قُلْ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة سبأ: ٢٥]

يقول جار الله:

(١) الكشاف: ٥٦٢/٢.

"هذا أدخل في الإنصاف وأبلغ فيه من الأول؛ حيث أسند الإجرام إلى المخاطبين والعمل إلى المخاطبين وإن أراد بالإجرام الصغائر والزلات التي لا يخلو منها مؤمن وبالعامل الكفر والمعاصي العظام"^(١).

في هذا الخطاب ترجيح لكفة الخصم وهضم للنفس بعد تسوية أقامتها الآية بين الطرفين، إنه منطلق الواثق من أن الحقيقة تفرض نفسها، وأن الحق يعلو وإن تواضع صاحبه أمام خصمه.

ترى: أيستطيع الخصم -إزاء هذا المنطق- أن يكابر أو يلج أو يعاند؟ وإذا استطاع أن يكون كذلك لفساد في الفطرة، فماذا يكون منطق الذين حولته؟ سيقولون كما يقول جار الله -رحمه الله تعالى: "قد أنصفك خصمك".

وفي جو الإنصاف والتناصف تعارف النفوس ولا تتناكر، وهنا يتنفس الحق ويختنق الباطل؛ إذ يفقد ما يمدده بأسباب البقاء، من عناد ومكابرة والحاجة، هي بجملتها إفرازات الحمية والعصبية.

تلکم من ثمار التعريض، تؤتيها شجرته المباركة، حين تغرس في منابتها، حيث لا يصلح للغرس غيرها من الشجر: "التعريض والتورية أنضل بالمجادل إلى الغرض، وأهجم به على الغلبة، مع قلة شغب الخصم، وقل شوكته بالهويني"^(٢).

لكأنا بالتعريض -في مثل هذا الموقف- نجرد الخصم من سلاحه، أو نبطل فاعلية هذا السلاح، فيغدو أعزل لا يملك ما يدرأ به عن نفسه سهام الحق، ولا يجد من حوله من يقف إلى جانبه.

(١) الكشاف: ٥٦٢/٢.

(٢) الكشاف: ٥٦٢/٢.

(٥)

وليس كالتعريض مسعفا حين يكون بين المخاطب والمخاطب ما يوجب استحياء المخاطب أو احتشامه، وتخرجه من التصريح أمام من يخاطبه، إما لفرط قرب وفضل ثقة، وإما لفرط بعد وفضل هيب.

هذا أيوب عليه السلام ينادي ربه:

﴿أَنِّي مَسْنِيَ الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٣].

إنه يسترحم، ويسأل كشف ما به من ضر، لكنه يعرض ولا يصرح، فمقام النبوة يملئ عليه أن يصبر، ومقام العبودية يقتضيه أن يجأر إلى ربه بالدعاء، وكان التعريض وسيلته للتوفيق بين المقتضيين: مقتضى النبوة ومقتضى العبودية، فكانت هذه الدعوة الصابرة الضارعة.

ذكر من حال نفسه ما يستوجب الرحمة: ﴿أَنِّي مَسْنِيَ الضُّرِّ﴾. ولم يصرح بطلبها، و ذكر من أمر ربه ما يستنزله هذه الرحمة كذلك: ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ دون أن يسأله إياها.

ونبهنا بذكر "المس" على أنه راسخ القدم في مقام الابتلاء: ﴿مَسْنِيَ الضُّرِّ﴾ وإن ما امتحن به لو ألقى على ثهلان ذا الهضبات لتحلحل ولم يثبت.

ونبهنا ذكر: ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ أن موجب النداء ليس الجزع، وإنما هو لازم العبودية تعبيرا عن حاجتها وافتقارها إلى من هو وحده الغني الحميد، وقد قال إمام النبيين عليه السلام: «من لم يسأل الله يفضب عليه»^(١) أخذه من قول ربنا: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [سورة غافر: ٦٠].

يقول جار الله رحمه الله تعالى: "الطف في السؤال، حيث ذكر نفسه بما يوجب الرحمة، وذكر ربه بغاية الرحمة ولم يصرح بالمطلوب" (١)

أما أنه ﷺ سأل فدلّله هذه القرينة السياقية:

﴿فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ، فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ، وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ، وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا، وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٤].

وأما أنه "الطف" في السؤال فلأنه عرض ولم يصرح، وكان تعريضه أقوى من التصريح، ثم كان من وراء هذا التعريض أن بقي مثلاً وقُدوة، يتأسى به من آثرهم الله ببلائه في هذه الدنيا، وهم أمثال أهلها كما قال مثل الإنسانية الأعلى ﷺ: «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل».

هذا مثل، ومثل آخر: قول الله تعالى:

﴿وَقَالَ آلُ لُوطٍ مِّنْ قَوْمٍ فَرِيعُونَ اتَّذُرْ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُ، وَآلِ هَارُونَ قَالَ سَنُقْتِلُ آبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧].

ما زال الملائمة من قوم الطاغية يهابونه، أو يتظاهرون أمامه بأنهم ما زالوا كذلك! أجل يتظاهرون!

لقد شاهدوا زلزلة الطاغية أمام أعينهم: سمعوا موسى ﷺ يناديه هكذا (يا فرعون) باسمه أو لقبه المجرد، دون ما ادعاه لنفسه بقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٢٤].

سمعوه يوجه لفرعون هذا الأمر: ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٥].

ورأوا تخاذل فرعون أمامه حين جاهاه بهذه الحقيقة ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ

الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٤] معرضاً بزييف دعواه.

(١) الكشاف: ٣٣٥/٢.

وأحسوا ضعفه حين استنجد بهم لما دمهه جواب موسى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٤] ردا على سؤاله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٣] ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٥].
وأدركوا الهياره الكامل حين تحدى موسى قائلا ﴿إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٦: ١٠٨].

لقد بهت الطاغية، فلم يقدر أن يعقب بكلمة. يوجهها لموسى ^ط فأتجه إلى الملاء، يحاول أن يخفي ما أصابه من هلع وتخاذل: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٣٤، ٣٥].

"لقد تحير فرعون لما أبصر الآيتين، وبقي لا يدري أي طرفيه أطول، حتى زل عنه ذكر دعوة الإلهية، وحط عن منكيه كبرياء الربوبية وارتعدت فرائضه، وانتفخ سحره خوفا وفرقا وبلغت به الاستكانة لقومه، الذين هم -بزعمه- عبيده وهو إلههم أن طفق يؤامرهم، ويعترف لهم بما حذر منه، وتوقعه وأحس به من جهة موسى ^ط وغلبته على ملكه وأرضه"^(١).

يا عجباً! من: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [سورة النازعات: ٢٤] إلى ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٣٥]؟

ومن: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي﴾ [سورة الزخرف: ٥١] إلى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ﴾ [سورة الشعراء: ٣٥]!

(١) الكشاف: ٤٢٤/٢.

لن تخفى آثار هذه الزلزلة التي هدت أركانه، وقلعت أوتاده، وتركه مخلوع الفؤاد، على الملأ وهم يشاهدونه، ويجسسون في داخلهم مثل الذي أحسوه منه سواء بسواء. كل بحاجة إلى صاحبه الآن، هو بحاجة إليهم وهم بحاجة إليه؛ ليتظاهروا أمامه، وليعينوه على أن يتماسك ويثبت وإلا ضاعوا جميعاً.

لقد وجه فرعون تهديده إلى السحرة الذين أدركوا فرق ما بين معجزة موسى عليه السلام وبين سحرهم فأمنوا، فاتهمهم فرعون بالتآمر عليه وعلى ملكه مع موسى. لكن يبدو أن موقفه من موسى والذين آمنوا به من أفناء القوم بعد حادث يوم الزينة كان مختلفاً، وهو ما أثار مخاوف الملأ، وأهمهم:

﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتِكَ قَالَ سَنُقْتِلُ آبْتَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧]

هم يستعدونه على موسى ومن معه، يظالبونه بتعقبهم وتتبعهم ومنعهم أن يفسدوا في الأرض على زعمهم، لكن ما يشاهدونه من أمر فرعون يجعلهم مشفقين من هذا الطلب شاكين في استجابته له، ثم إنهم حراس على تأكيد ولائهم لربهم الأعلى: فرعون! وهنا لجئوا إلى التعريض:

﴿أَتَنْذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتِكَ؟﴾

ظاهره استفهام، وباطنه إنكار، وفحواه تعريض بوجوب التعقب والاستئصال. وبهذا التعريض تهايم الإبقاء على مظهر الاحتشام والهيبة لفرعون ما داموا باقين على عبادته، مبقين - ولو نفاقاً - على إلهيته.

وهذا التعريض - كذلك - انتزعوا منه - في هدوء - ما كانوا حريصين على التأكد منه، وهو موقف فرعون من موسى والمؤمنين معه على التحديد، سألوه عن "موسى وقومه" فجاء جوابه تهديداً للذرية والنساء: ﴿سَنُقْتِلُ آبْتَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ﴾.

ولا تخفى على فطن دلالة عبارته الأخيرة: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ إنما زفرة الذبيح، أو صحوة الموت إن كان للموت صحوة.

ومثال ثالث:

قول بنت شعيب رضي الله عنها: ﴿يَتَأْتِي أَسْتَعِجْرَةَ إِنِّ خَيْرٌ مِّنْ أَسْتَعِجْرَتِ الْقَوِيِّ الْأَمِينِ﴾ [سورة القصص: ٢٦].

لقد قص موسى على أبيها -عليهما السلام- قصصه، وكان تعليق الأب: ﴿لَا تَخَفْ نَجْوَتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص: ٢٥].

ليس ثمة ما يوحي أن في نية الشيخ أن يستبقي موسى، وإنهم لفي أشد الحاجة إلى معين لهم على طرازه، إنما فرصة واتت، ولعلها لا تتكرر، لكن حديث البنت عن رجل غريب، وأمام أبيها، وكان أرسلها إليه قبل، وكانت ذكرت من أمره هي وأختها ما يدخل في باب التزكية له والثناء عليه، حديث البنت -في هذا الموقف- يجعلها تستشعر حرجا ما فوقه حرج، ماذا تقول؟ وكيف تقوله؟ هي تعرف ماذا تقول؟ لكن مشكلتها هي كيف تقوله لأبيها ومعضد من موسى رضي الله عنه نفسه.

أي حياء، وأي استحياء، وأي حيلة عن الكلام يمكن أن تتأها احتشاما من أبيها الشيخ النبي، وإجلالا له؟

لقد اكفى الشرع من البكر بالصمت حين تستأمر في زواجها لمثل هذا المعنى، لكن بنت النبي -صلوات الله عليه- تكلمت، دون أن تهتك ما بينها وبين أبيها من حجاب الحشمة والحياء: ﴿يَتَأْتِي أَسْتَعِجْرَةَ إِنِّ خَيْرٌ مِّنْ أَسْتَعِجْرَتِ الْقَوِيِّ الْأَمِينِ﴾.

أشارت على أبيها أن يستأجره؛ لحاجتهم إليه، وكانت صريحة في هذا، وكان عليها أن تذكر السبب الذي دفعها إلى هذه المشورة، وهو سبب يدخل في إطار الثناء والتزكية لا محالة، وهذا بالتحديد مأزقها، وقد خرجت منه بالتعريض.

(٦)

والتعريض حل نفسي لمواقف الصراع، التي يقع فيها المرء تحت وطأة دافعين متضادين ومتكافئين، يؤزه أحدهما ليتكلم، ويصده الآخر ليصمت، ومن خلال هذا الحل معبرا عن نفسه بهذه الوسيلة الفنية (التعريض) ينكشف لنا من خبيثة نفس المعرض ما لم يكن لينكشف.

حين قال موسى عليه السلام للخضر عليه السلام: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾

[سورة الكهف: ٧٧].

كان يعرض له باقتضاء أجر على إقامة الجدار الذي تعاوننا معا على إقامته؛ ذلك أن موسى عليه السلام وقع تحت وطأة دافعين قويين: الجوع، والخوف.

من سياق القصة نستنبط أنهما كانت رحلة شاقة مضنية بدنيا، ومرهقة نفسيا بالنسبة لموسى عليه السلام.

وكان فصل دخول القرية وإقامة الجدار آخر فصولها بعد حادث السفينة، وقتل الغلام. وإذا كان موسى وجد في حرق السفينة، وقتل الغلام الذي لم يبلغ الحلم ما يرجح دافعه إلى القول؛ إذ وجد نفسه أمام منكر لا يعرف هو مسوغا لسكوته عنه فأنكره، فإن الموقف في إقامة الجدار يختلف.

إن قصاره أن الخضر عليه السلام صنع بدافع من المروءة معروفا، لعله لم يصادف أهلا له في نظر موسى، فليس هو -ولو في الظاهر من المنكر البين- الذي يقوم العذر في يده إذا أنكره، لكن ماذا عليهما من بأس -في منطلق الخلق والدين، بل وأعراف

البشر- إذا طلبا أجرا على عمل قاما به، فكيف إذا كان جائعين وفي حاجة ملحة لهذا الأجر، بل في حالة أقرب إلى الاضطرار إن لم تكن هو بعينه؟
بيد أن هنا عاملا آخر:

إن أحدا لم يندهما لإقامة الجدار، هما إذا متبرعان بإقامته، إن كوفنا من أصحابه فيها، وإلا فليس لهما اقتضاء أجر باسم الأجر.

مثل هذه الأفكار تستطيع أن تتصورها تحول بخاطر موسى عليه السلام، أو -على الأقل- تحول بخواطرنا نحن لو كنا في مثل موقفه.
وأمر آخر أهم من كل ذلك:

إن موسى عليه السلام حريص على طول صحبته للخضر ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهو قد علق مصير هذه الصحبة على أي تصرف منه يدخل في إطار ما حظره على نفسه بقوله: (إن سألتك عن شيء بعدها (حادثة الغلام) فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا).

إنه جائع هو وصاحبه: ومجهودان أشد الجهد، وأهل القرية أشحة لثام، لا سماحة عندهم ولا سجاحة، وإذا كان الخضر عليه السلام متبرعا بعمله، فقد أمر موسى أن يعينه فيه، وإذا فمن حقهما -على الأقل- أن يطلبوا أجر موسى، يطلبه له الخضر الذي كلفه وأمره، دون حرج، ولا عليه أجاب القوم أم رفضوا.

هذا المنطق تحت حافظ الجوع والنصب مما يدفع إلى طلب الأجر ويفري به

إغراء، لكن ماذا لو اعتده الخضر عليه السلام سؤالا عن شيء، وأنهى به صحبتها؟!!

ذاك ما يحذره موسى ويخشاه، هو الآن كما يقول المثل: يقدم رجلا ويؤخر

أخرى، الجوع يحفزها، والخوف يمنعها.

هذا والزمنشري يرى أن الخضر -وحده- هو أقام الجدار^(١) وقد صور موقفهما

على هذا النحو:

"كانت الحال حال اضطرار وافتقار إلى الطعام، وقد لزمهما الحاجة إلى آخر

كسب العبد وهو المسألة، فلم يجدا مواسيا، فلما أقام الجدار لم يتمالك موسى لما

رأى من الحرمان ومساس الحاجة أن قال: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

وطلبت على عملك جعلاً حتى نتعش ونستدفع به الضرورة". كأنه بنى على نسبة

إقامة الجدار إلى الخضر وحده (فأقامه) ولكن هذا غير قاطع في ذلك.

أقول: أيا كان الأمر: أقاماه متعاونين، أم أقامه الخضر وحده فقد كان موسى

عليه السلام يداخله هذا اللون من حديث النفس.

وهنا لجأ إلى التعريض، ففيه تلميح بحاجته، وفيه منجاة مما كان يحذره، أو هكذا

ظن.

(١) الكشف: ٢/٢٦٨.

لكن: ألسنا قد علمنا أن التعريض "هو ما كان من لحن القول الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه، كما قال الطبري؟ أجل، فقد قصد موسى إفهام الخضر وإن لم يصرح، وفهم الخضر مقصوده من تعريضه، وعلى هذا كان جوابه: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ﴾ [سورة الكهف: ٧٨] وبقية قول موسى عليه السلام تصور لنا موقفه، ودخيلة نفسه تكشف من خبيئها ما اقتضانا بعض بيانه كل هذا الذي قدمناه.

(٧)

والتعريض مرآة يضعها المتكلم أمام المخاطب، فيرى فيها نفسه، أو يرى فيها صورة أشبه ما تكون به، وهنا يكون التعريض أقرب طرق القول وأنسبها بمقامات النصيح والتوجيه، حين تقتضي حال المخاطب وملابسات المقام أن تساق العظة بطريق غير مباشر، ويقدم التوجيه مقتنعا غير سافر، وفي ذلك حفز على التأمل والتفكير، وهو أقرب إلى الاستجابة والتقبل.

موقف إبليس من آدم عليه السلام كما تصفه لنا سورة (ص): ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧٦﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٧﴾ فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٨﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٩﴾ قَالَ يَتَّبِعُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٨٠﴾ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿٨١﴾﴾ [سورة ص: ٧١ : ٧٦].

هذه الآيات تعريض بمشركي قريش (الذين تحدث عنهم السورة في صدرها) وهي بمثابة مرآة، تعرض فيها صورتهم، أو تمثل لهم فيها.

في صدر السورة:

﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿٢﴾ كَرَاهَلِكُنَا مِن قَبْلِهِمْ مِّن قَرْنٍ فَنَادَوا وَاَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ ﴿٣﴾ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكُفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَسُوا وَأَصْبَرُوا عَلَىٰ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا آخِثَلِقٌ ﴿٧﴾ أءُتْرَلِ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابِ ﴿٨﴾﴾ [الآيات من ١ : ٨].

لقد اصطفى الله آدم عليه السلام ليكون خليفة في الأرض، وحين أنبا الله الملائكة بأمره تساءلوا: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَكَسَفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠] الآيات، وبين

الله لهم حكمته في هذا الاستخلاف بما كشف لهم من فضائل آدم، وعنلها عرفوا فضله، ثم كان أن أمروا بالسجود لآدم فسجلوا كلهم أجمعون إلا إبليس، البقرة [٣٠ - ٣٤].

لقد أخذته العزة بالإثم، إثم الحسد لآدم أن كرمه الله بما كرمه، وهكذا وقع إبليس في أعظم الخطايا بعد الشرك، وهي الكبر: ﴿أَسْتَكْبَرُ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة ص: ٧٤].

ولما سئل عن سبب استكباره عن السجود لآدم؛ طاعة لأمر الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة ص: ٧٥]؟ قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة ص: ٧٦] في المرأة الآن صورة تضم عناصر كثيرة تؤلفها: فيها آدم، والملائكة، وإبليس.

وآدم مجتبي من ربه، والملائكة ساجدون بأمر الله من حوله، وإبليس متمنع بكبرياء كاذبة وكبر متكلف، اصطنعهما ليغطي بهما حقه على آدم، وحسده له، أن من الله عليه بهذا التكريم.

ثم حجاج باطل من إبليس، يحاول أن يسوغ به امتناعه عن السجود: أنا خير منه! هذه هي الصورة التي عرضت في المرأة أمام مشركي قريش، فإذا نظرت إليهم من خلال الآيات التي تحدثت عنهم في سورة (ص) طالعك هذه الصورة:

محمد ﷺ قد اجتباه ربه واختاره لرسالته، ولم يكن هو بدعا في ذلك فقد سبقه من الرسل كثيرون، وأهل مكة، وغيرهم، مدعوون إلى الإيمان به وتصديقه، واتباع ما جاء به ومعه شهادة من الله هي بمثابة أمر من الله لهم باتباعه: ﴿وَالْقُرْآنَ إِنِذَى الذِّكْرِ﴾، وفي القوم من آمن، وفيهم من كفر، لا لشك في الدليل، ولا لقصور في المعجزة والآية، وإنما كفروا حسدا وبغيا أن ينزل الله وحيه على رجل منهم، -يرون أنفسهم، بمقاييسهم الزائفة- أحق منه بأن ينزل هذا الوحي عليهم.

إن الصورة في المرأة -مرآة التعريض- مثال كامل لصورة القوم، متى تأملوها، وتأملوا أنفسهم أدركوا أنها مثل مضروب لهم.

إن عناصر الصورة لتتناظر وتتقابل:

آدم - في المرأة - إزاء محمد صلى الله عليهما وسلم، والملائكة - في المرأة - إزاء المؤمنين بمحمد ورسالته، وإبليس - في المرأة - إزاء الملائكة الذين قالوا: ﴿أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [سورة ص: ٨].

ثم هناك أمر من الله بالسجود لآدم، وهنا أمر من الله بتصديق محمد واتباعه. وإذا كان الأمر بالسجود أمراً مباشراً من الله، فإن المعجزة (القرآن) بمثابة هذا الأمر. بقي شيء: أن إبليس طلب المهلة والنظرة وقد أمهل، لكن عاقبته معلومة محددة: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة ص: ٨٥]. وكذلك عاقبة الذين كفروا، مصيرهم هو نفس المصير سواء أمهلوا أم عوجلوا بالعقاب. إن الصورة مطابقة للصورة، والتأمل فيهما قاض بأن سوق قصة آدم وإبليس بعد الحديث عن الذين كذبوا بالقرآن في عزة وشقاق بدافع من الحسد لرسول الله ﷺ إنما قصد به التعريض للقوم؛ كي يروا أنفسهم في هذه المرأة التي وضعت أمامهم.

لقد تطفف القرآن أيما تطفف -رحمة من الله سبحانه- وهو يعرض للقوم بصورتهم، ويريهم أنفسهم من خلال قصة الخلق الأولى، حينما باعد بين طرفي المثل، مورده ومضربه، فجاء المضرب في أول السورة، وجاء المورد في آخرها، وبينهما حديث طويل، يمكن توزيعه على محورين: محور تهديد الذين كفروا بالقرآن من خلال ذكر مواقف المكذبين من قبلهم وما كان من عاقبة أمرهم: ﴿إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ﴾ [سورة ص: ١٤].

ومحور: تسلية رسول الله ﷺ وتبئته، بذكر أطراف من قصص النبيين من قبله: ﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْخُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [سورة ص: ١٧]. ﴿وَادْخُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصِرِ﴾ [سورة ص: ٤٥]. ﴿وَادْخُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلًّا مِّنَ الْأَخْيَارِ﴾ [سورة ص: ١٧ إلى ٤٨].

هذه المباعدة بين الطرفين تجعل التعريض وهو دعوة للتأمل في النفس ومراجعتها على ضوء الصورة المعروضة - يأتي وقد هدأت أصداء ما تضمنه صدر السورة من تعرية لحقيقة القوم، ومن وعيد لهم على استكبارهم عن اتباع الحق.

وهكذا يستقبلون التعريض بعد أن استوعبوا ما رسخه سياق السورة داخل عقولهم وقلوبهم من أن الله يعلم دجيلتهم: ما في أنفسهم من عزة وشقاق، ومن حسد لمحمد ﷺ وبغي عليه أن آتاه الله النبوة، بعد أن علموا عاقبة المكذبين من أمثالهم، وبعد أن عرفوا أن محمداً ليس بدعا من الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- وبعد أن أدركوا أن النبوة فضل من الله، لا دخل للبشر فيها، وبعد أن تبين لهم أنهم إذا كانوا يريدون عزا حقيقيا، وذكرنا في الدنيا والآخرة، فليس سبيله أن يتمنوا ما لا يدخل في التمني، أو يحسدوا من لا دخل له فيما يحسدونه عليه، وإنما سبيله أن يتبعوا هذا النبا العظيم الذي فيه ذكرهم وهم عنه معرضون، بل وفيه ذكر للإنسانية كلها، كما أن فيه ذكرا لمن أنزل عليه، وهذا ما حتمت به السورة: (إن هو إلا ذكر للعالمين).

كيف يكون وقع هذا التعريض في نفوس القوم وقد استوعبوا هذا كله؟! إن "إبليس" حاسد حاقد دون موجب ولا مسوغ، "وآدم" بريء مبغي عليه بهذا الحسد؛ لأنه لم يطلب شيئا لنفسه ولا دعا أحداً للسجود له، ولا ادعى أنه خير من أحد، "والملائكة" -على جلاله قدرهم- لم يتلبثوا حين وجه إليهم الأمر من الله أن استحابوا وسجدوا، ولم يكن ذلك لئال من مكاتبتهم ومنزلتهم، بل ازدادوا شرفا ومنزلة بطاعتهم أمرهم، ثم إن حجة إبليس ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة ص: ٧٦] متهافئة، فهو يفخر بما ليس من صنعه (على فرض التسليم بأن النار خير من الطين) وفي مواجهة من؟ في مواجهة أمر الذي صنعه وهو أعلم بصنعه من مصنوعاته بأنفسها، وله أن يتصرف فيها بما شاء وكيف شاء.

مثل هذا التأمل الهادئ، وهذا التدبير المتأن، وقد تكاملت في النفس عناصره، وانحسرت الانفعالات المصاحبة لها، يجعل العظة المسوقة من خلال التعريض تتسلل إلى القلوب دون مقاومة، ويجعل النصح والتوجيه يتم في إطار من الاستبصار الذاتي، وكأنما هو في نجوى مع النفس، أو في حوار معها، حيث تظل عليه العبرة من موقف مشابه لموقفه، نبيه التعريض من خلاله، فرأى من نفسه ما لم يكن يرى من قبل.

(٨)

والتعريض جنة الصادقين، يتوقون به الكذب في مواقف يضطر فيها المرء إلى إخفاء أمور يعرفها؛ لما يترتب على إظهارها من مفسدة، أو شر يصيبه، أو يصيب غيره، أو يكون في إخفائها وسيلة وحيدة لتحقيق مصلحة أو خير، هنا تكون في المعارض مندوحة عن الكذب، كما قيل في الأثر.

من هذه المعارض: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات: ٨٩] أوهم قومه أنه مريض؛ لتركه وحده، ويذهبوا إلى عيدهم، وبهذا تناح له فرصته ليخالف إلى الأصنام ويكسرهما في غيبة من حماهما الضالين، وقد كان: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمَّ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾ ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات: ٩٠: ٩٣]

إن كلمة "سقيم" تحتمل السقم البدني والسقم المعنوي، والسقم الفلسفي أيضا، وسقم البدن معلوم، والسقم المعنوي ما كان يعانيه من أسى وأسف وغيظ لما عليه قومه، والسقم الفلسفي يعني ما عناه المثل: "كفى بالسلامة داء". يقول جار الله - بعد أن قرر أن الكذب حرام، إلا إذا عرّض وورّى: "والذي قاله إبراهيم عليه السلام معراض من الكلام، ولقد نوى به أن من في عنقه الموت سقيم، ومنه المثل: "كفى بالسلامة داء"، وقول لييد:

وَدَعَوْتُ رَبِّي بِالسَّلَامَةِ جَاهِدًا لِيَصِحِّي فَإِذَا السَّلَامَةُ دَاءُ

وقد مات رجل فحاة فاجتمع عليه الناس وقالوا: مات وهو صحيح، فقال أعرابي: أصحيح من الموت في عنقه؟!^(١)

وقيل: أراد إني سقيم النفس لكفركم^(١)

(١) الكشاف: ٦٠٤/٢.

"سقيم" إذاً لها معنيان أو أكثر، أحدها هي حقيقة فيه، وهو المرض، وما عداه مجاز، وقد قصد بها معناها المجازي البعيد، فكانت تورية وإيهاماً، والمورّي لا يكذب وإنما هو يُعْرَض.

إن القوم كانوا عاكفين على أصنامهم، يتعهدونها بالخدمة والعبادة والحراسة، وقد صمم خليل الله أن يكيدها في غيبتهم، وقد واثت فرصة فاهتبلها، وكان عليه أن يخالف إلى الأصنام وحده، فاعتذر عن عدم الذهاب معهم إلى عيدهم بهذا المعراض، وحقق بالتعريض غرضه، ووقى به من الكذب نفسه.

وقد عرض إبراهيم عليه السلام ثلاث مرات كانت تلك أولها:

روى مسلم في صحيحه^(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لم يكذب إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم قط إلا ثلاث كذبات؛ اثنتين في ذات الله قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات: ٨٩]، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾، وواحدة في شأن "سارة"، فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة، كانت أحسن الناس وجهاً، فقال لها: إن هذا الجبار، إن يعلم أنك امرأتي، يغلبي عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإنني لا أعلم في الأرض مسلماً غيبي وغيرك... الحديث».

ووصف النبي صلى الله عليه وسلم كلام إبراهيم عليه السلام بأنه كذب على تشبيه المعارض به؛ إذ كل منهما يخالف الواقع، لكن في الكذب يقصد المتكلم أن يخبر بغير الحقيقة دون تأول، أما في المعارض فهو يتأول ويوري ويوهم، ويورد كلاماً يحتمل الواقع، وغيره.

وفي هذه الرواية ما يفصل كلام خليل الله عن الكذب الصريح: «فإن سألك، فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام».

فإذا قال هو، أو قالت هي: "إنها أخته"، فقد وَرَى، وورث، بذكر هذا اللفظ المحتمل لأخوة النسب، ولأخوة الدين، ولا شك أن أخوة النسب أقرب؛ لأنها دلالة اللفظ بالوضع، أما أخوة الدين فمن دلالة المجاز.

هنا معراض من القول: هذه أختي، أو "أنا أخته" توقت به من الكذب، ودفعت به هذا الجبار، واستنقذت عرضها، وعرض نبي الله ﷺ بهذا التعريض.

(٩)

والتعريف: صرف للخطاب عن المعرض به في الظاهر بينما هو المقصود به، وفي ذلك من الدلالة على هوانه على المتكلم، وأنه بحيث لا يبالي به، ما لا توديه العبارات الصريحة، مهما بولغ في دلالتها، فإذا كان المخاطب قد ارتكب ما يعاقب عليه، استشعر بهذا التعريف هول ما ينتظره.

تأمل هذا الموقف:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۗ تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ هُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة: ١١٦: ١١٨].

هذا التقاويل إنما يقع في الآخرة، لا في الدنيا، وقد سبق كما تساق الأخبار على عادة القرآن؛ لتأكيد الوقوع من جهة، وللإشعار بأن ما هو آت يقينا فهو قريب، يوشك أن يقع، ويصبح خيرا.

إن عيسى عليه السلام ليس المقصود بهذا الخطاب: ﴿ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ﴾ [سورة المائدة: ١١٦] فعيسى لم يقل ذلك، وإنما ادعى عليه أتباعه هذا بلسانهم أو بفعلهم.

وإذا فهم الذين يوجه إليهم هذا السؤال: أعيسى قال لكم: اتخذوني وأمي إلهين؟

إن ما قاله عيسى لهم هو: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [سورة المائدة: ١١٧] لكنهم تركوا هذه الدعوة إلى التوحيد، وقالوا: المسيح هو الله، أو هو: ابن الله، أو: أحد الأقانيم الثلاثة: الأب والابن والروح القدس.

ولا شك أن من فرقهم من جعل مريم إلهًا كابنها، بدليل هذه الآية.

هم الذين يتجه إليهم هذا السؤال الإنكاري، ولكن صرف إلى عيسى دونهم إعراضاً من الله عنهم، إهانة لهم من جهة، وللإشعار بأن ليس ثمة ظل لظن، أو شبهة، أن عيسى قال لهم شيئاً من ذلك حتى يسألوا عنه، ومن جهة ثالثة أنهم - وقد كذبوا على الله ورسوله - ليسوا أهلاً لشهادة؛ لأنهم فقدوا شرطها وهو العدالة، وليكون في شهادة من عبده من دون الله ما هو أشد حسرة عليهم، كما جعلت الأصنام وقوداً لجهنم، يصلى سعيها من عبودها من دون الله، أو مع الله.

ولأن توجيه السؤال على هذا النحو فيه إيمان لعيسى؛ حتى لا يفزع فيم لو وجه السؤال إلى أتباعه، ثم فيه تركية له، وأنه الشاهد على قومه، وليسوا هم الشهود عليه، وفي ذلك من زجر مشركي العرب ما فيه! ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [سورة النساء: ٤١].

ثم إن هذه شهادة على تبليغ الرسالة، والذي يشهد للرسول بالبلاغ هم المؤمنون العدول من أممهم، وليس المحرفين المقتربين، إنهم من المحجوبين عن ربهم، الذين ليسوا أهلاً لأن ينظر إليهم، أو يزكيهم، أو يكلمهم يوم القيامة، فتلك الكرامة إنما هي خالصة للمؤمنين.

مثل عيسى عليه السلام ومثل قومه معه - في هذا الموقف - هو هذا: "إياك أعني واسمعي يا جارة" فهو تعريض.

وقد فتح السؤال أمام عيسى عليه السلام باب القول فاتسع في الجواب، فنزه الله عما افتراه قومه، وتبرأ مما نسبوه إليه، تبرأ العالم بالله الذي يخشاه حق الخشية، ثم جرد نفسه من كل ما عدا العبودية لله، هو عبد مأمور مطيع لأمره تعالى. إن باطنه وظاهره مكشوف أمام الله، لا يخفى عليه منه شيء، أما هو فبينه وبين ما في علم الله حجاب.

لاذ بالعبودية أمام عابديه، فبمن يلوذون؟

لقد بدأ بتبرئة نفسه، وأطنب فيها، والقوم شهود يسمعون، ويرون ربهم في الدنيا في هذا الموقف، وكانوا سمعوا في الدنيا: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ﴾ [سورة النساء: ١٧٢] فلينظروه الآن.

ثم يشهد عليهم أنه ما أمرهم إلا بما أمر أن يبلغه إياهم: توحيد الله ربه وربهم، وقد شهد في حدود ما علم، ووكل العلم فيما لم يعلم إلى علام الغيوب سبحانه. وختم شهادته بتفويض الأمر كله لله، مشيراً إلى غضبته لله على قومه، بتقديم فرض التعذيب على المغفرة، وهو يرد الأمر إلى مشيئة العزيز الحكيم.

ترى: ما وقع هذا التعريض على أهل الصليب والتثليث من أهل الكتاب؟ وأي يأس من رحمة الله يصيهم، وقد رأوا إعراض العزيز الحكيم عنهم من خلال هذا التعريض؟!

(١٠)

وتلبث قليلا مع ثلاث آيات، نختتم بالحديث عنها هذا الحديث، ثلاث آيات، هي مظان خفية إلى أبعد مدى لنوع من التعريض، لا تنم عليه عبارته، ولا يكاد سياقها يشي به، ولا المقام الذي وردت فيه يسفر عن وجهه، إلا لمن ألقى السمع وهو شهيد، وكان له من حضور العقل والقلب ما يصله بكتاب الله وصلا يرفع الحجاب المستور، الذي تقيمه الغفلة والإعراض عن تدبر القرآن، بين الذكر الحكيم، وبين صنف من البشر مسخت الغفلة آدميته، فغدا كالأنعام أو أضل:

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ لَعَلَّكَ تُبْحَثُ مِنَ الْغَيْبِ الَّذِي كُنْتَ تُخْفَىٰ بِهِ﴾ [سورة الإسراء: ٤٥ : ٤٦].

الآية الأولى: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ٢١٩].

هذه الآية تعرض تعريضا، يلوح من بعيد بعيد: أن سوف يحدث الله في شأن الخمر أمرا.

لقد نزل في بيان حكم الخمر خمس آيات، إحداها مكية، وسائرهما مدني، وهامي ذي بترتيب سورها في النزول:

﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [سورة النحل: ٦٧]

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ٢١٩].

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [سورة النساء: ٤٣]

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿٤٣﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩٠ : ٩١]

آيتنا "المائدة" فيهما البيان الشافي في الخمر، تحريم صريح بات: "فاجتنبوه"، وفيهما بيان لحكمة التحريم ودواعيه؛ حيث علق فلاح المؤمنين بهذا الاجتناب: "لعلكم تفلحون" حيث صورت الخمر والميسر بأهما حباله الشيطان، يستدرج المؤمنين إليها بإفساد ذات بينهم؛ ليقع بأسهم بينهم: (العداوة والبغضاء) ويقطعهم عن مصدر قوتهم وتماسكهم: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩١].

ثم تحتم الآيتان بهذا السؤال، الذي يهدر وعيدا وتهديدا: "فهل أنتم متتهون"؟ ولا ننسى حصر الخمر وما معها في هذه الدائرة الخبيثة، دائرة الرجس "من عمل الشيطان". وفي آية "النساء"، حظر جزئي، يحرم الصلاة في حال السكر، وقيم بهذا صداما وصراعا في عقل المسلم وضميره بين الرغبة في الشراب، وبين أهم ركن من أركان دينه بعد التوحيد، وهو الصلاة.

لقد أوقع هذا الحظر الجزئي شاري الخمر، ومدمنها، في حرج ما بعده حرج، فأنى لهم من الوقت ما يخلون فيه لأنفسهم، وشراهم "والصلاة" لا تكف عن نداءهم، نداء يتتابع على نحو يستوعب النهار كله، وشطرا من الليل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [سورة النساء: ١٠٣].

إن الفواصل الزمنية ضيقة بين مواقيت الصلاة، بعضها وبعض، لا تسمح ولا تكفي لسكر ثم صحو، وإن سمحت فإنها تشكل عاملاً منغصاً يفسد على أصحاب هذه العادة تمتعهم بها، ويجعل من محاولة الإقدام عليها مشكلة تنشئ جوا نفسيا لا يعين ولا يشجع على هذه المحاولة.

فإذا أضفنا لذلك ما يفرضه على الناس تقلبهم في الحياة طلبا للرزق في نهارهم، مما يتطلب صحوهم ويقظتهم، تضاعفت في نظرنا قيمة هذا الحظر وأدركنا كيف انتهى بفريق من المؤمنين إلى الإقلاع عنها كلية قبل نزول تحريمها الشامل.

وفي آية البقرة موازنة موضوعية بين إثم الخمر والميسر ونفعهما، موازنة قاضية بتغليب الإثم الناشئ عنهما على النفع: "وإثمهما أكبر من نفعهما".

وظاهر أن "الإثم" هنا دنيوي يعني الضرر، وما تجره الخمر والميسر منه أو يوقعان فيه من أسبابه بدليل مقابلته "بالنفع"، وبدليل أن لا إثم ولا تأثيم دينيا إلا بعد تحريم، ولما يقع بعد.

أفتظن أن ضمائر المسلمين بقيت على سكينتها بعد هذه الموازنة الدامغة؟ وهل كان باستطاعتهم -نفسيا- أن يقدموا على الخمر، مطمئنين أن تلبث نزول التحريم صريحا بها، وإن إرهاباته لتتابع، منذ نزلت آية النحل متجهة في تصاعدها نحو التحريم؟

عن سعيد بن جبير رضي الله عنه قال: "لما نزلت: "يسألونك عن الخمر والميسر، فكرهما قوم؛ لقوله تعالى: "فيهما إثم كبير" وشربها قوم؛ لقوله تعالى: "ومنافع للناس"، حتى نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [سورة النساء: ٤٣] قال: فكانوا يدعونها في حين الصلاة، ويشربونها في غير حين الصلاة، حتى نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ

رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ... [سورة المائدة: ٩٠] ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾؟ [سورة المائدة: ٩١] فقال عمر: ضيعة لك اليوم، قرنت بالميسر^(١).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال عندما أنزلت آية المائدة: "حرمت الخمر"^(٢).

في الأثر الذي بين أيدينا عن سعيد بن جبير: أن قوما كرهوا الخمر وتركوها لقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ٢١٩] وهؤلاء هم الذين أدركوا فحوى الآية، واستشرفوا ما فيها، من تلميح، وتعريض، بالانتهاء عنها.

وليت شعري! هل كان سؤالهم، واستفتائهم في الخمر والميسر إلا أمانة قلق في الضمائر، وصراع يدور فيها تجاه الخمر وتوابعها، بعد أن استضاءت هذه الضمائر بنور القرآن؟

إن القوم -بسليقتهم- ليفهمون من القرآن ما لا يفهمه أقوى المفسرين عدة، وأوفرهم أداة.

هذا، والقرآن يصف الإثم: إثم الخمر والميسر، بأنه "كبير" وهو نفس المعنى الذي أفاده تنكيره: "إثم" وتضخيم الإثم هكذا مرتين، صغر -بالمقابل- من شأن "منافع" قد يظنها الناس، من وراء الخمر والميسر، وهي منافع لا يكاد يعود منها شيء على شاربها.

ثم لم تكتف الآية بهذه الموازنة، فلم تترك استنباط نتيجتها للمخاطبين، وإنما قررتها تقريرا: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾.

وليس من شك أن وضع: "إثم" مكان: "ضرر" -وهو المضاد الحقيقي للنفع- أشاع من حول الخمر والميسر جوا مفعما برائحة الذنب والمعصية (أن كان الإثم

(١) جامع البيان: ٢١١/٢.

(٢) نفس المصدر.

مشتركا بين الإثم الديني والديني) رائحة نفرت منها نفوس أولئك الذين نفذوا ببصائرهم إلى بطن الآية، فأدركوا ما فيها من تلميح، وتعريض، هي إذا تعريض، لكنه يبدو أخفى من ديبب النملة على صفوان في جنح ليل.

وأخفى من هذا التعريض ما نراه في آية النحل: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة النحل: ٦٧] وسياق النحل يجعلها معرضا لمظاهر قدرة الله في خلقه، ومظاهر نعمته على عباده، وفي الجمع بين هذين مزيد تحضيض، على التفكير، والتأمل، والاعتبار، والازدجار.

فإذا تأملنا الآية قلنا:

"من ثمرات النخيل والأعناب" عطف على: "مما في بطونه" فهو متعلق -مثله- بالفعل: "نسقيكم". فالله يسقينا مما في بطون الأنعام، ومن ثمرات النخيل والأعناب. وقد صرحت الآية بما يضع أيدينا على مناط العبرة الخفي: ﴿مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّرِبِينَ﴾، وتركت مناطها الظاهر لاستنباطنا: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾: أي نسقيكم منها ما تعلمون من أنواع الشراب الحلال.

وإلى هنا تم التنبيه على القدرة، وتم التذكير والامتنان بالنعمة، نعمة إسقاء اللبن الخالص السائغ، ونعمة إسقاء الشراب الطهور الحلو، يؤخذ من النخيل والأعناب، لم تفسده يد البشر بتحويله إلى: "سكر"، يذهب بعقول الناس، ويحيل نعمة الله عليهم نقمة.

أما قوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [سورة النحل: ٦٧]. فليس من حديث النعمة والامتنان بها في شيء، وإنما هو بيان لمسلك الناس تجاه نعمة من نعم ربه عليهم، يتمثل في إفسادهم هذه النعمة -أو بعضها- حين يحلون الشراب

الظهور الحلو النافع إلى "سَكْر" حيث ضار، تعافه النفوس التي لم تقسد فطرتها بتلوئها به.

وإذا فهذه الجملة: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ اعتراضية، قصد بها عتاب^(١) المنعم عليهم على إفسادهم ما ائتمنوا عليه من نعم هي فضل خالص من الله عليهم لا حق لهم فيها.

إن هذا التحول في السياق من: "نسقيكم" إلى: "تتخذون" قرينة بينة على إخراج ما بعده من حديث الإنعام والامتنان.

وليت شعري! كيف يمتن الله على عباده أن أخرج لهم ما يتخذون منه "سكرا" يذهب بعقولهم؟ ثم هو قد قضى - سبحانه - أن يعمره عليهم؟!

فَهَمُّ الآيَةِ على أنها "عتاب" للبشر، على إفساد النعم، يترك الآية في تناسق مع سائر الآيات التي نزلت بشأن الخمر، وَسَلَكُهَا فِي سَلَكِ الْاِمْتِنَانِ يَخْرِجُهَا عَنْ هَذَا التَّنَاسُقِ، إلا أن نؤول "السُّكْر" تأويلاً يباعد بينه وبين الخمر والسُّكْر.

لكن ماذا يلجئنا إلى التأويل وليس ثمة ضرورة تدعو إليه؟

لكأن الله تعالى يعلمنا بنسبة "الإسقاء" إليه: "نسقيكم"، وإضافة الاتخاذ إلينا: "تتخذون" ومن خلال المقارنة بين: "اللبن الخالص السائب" يخرج به هو لنا، من بين فرت ودم، وبين: "السكْر" نحصل عليه، بإفساد ما كان صالحاً من ثمرات التخييل والأعنان،

أقول:

لكأن الله يعلمنا بهذا: أن ما تخرجه لنا يده الرحيمة بنا يكون طاهراً مبرأً من الضر والإثم، براءة اللبن حين يخرج من الضرع "خالصاً سائغاً للشاربين" فإذا ما تناولته أيدي البشر، تقلب في أيديهم على فساد حيناً: "سكرا"، وعلى صلاح حيناً: "ورزقا حسناً".

(١) انظر الكشاف: ٢٠٩/٢.

إن القدرة والإنعام يتجليان معا في إخراج "اللبن"، من بين القرث والدم، أن كنا بمعزل عن ذلك، ولا دخل لنا في أية مرحلة من رحلته الطويلة التي يقطعها، من مرعى تأكله الأنعام، إلى "لبن" تدر به الضروع.

أما اتخاذنا "السكر والرزق الحسن" من تمر وزبيب... إلخ، فأدخل في باب العتاب والمحاسبة.

وَدَكَرُ الرزق الحسن مع "السكر" توسعة من الله علينا أن تركنا أحراراً في الانتفاع بما سخر لنا، وأنعم به علينا شريطة ألا نفسد هذه النعم، بتحويلها من حلال نافع، إلى الحرام الضار.

لنا أن نتمتع بنعم الله على حالها التي أخرجها لنا بها، ولنا أن نفنن في تحويلها وتقليبها على ما نريد من وجوه الانتفاع والاستمتاع، ما دمنا لا نخرجها من حيز الطيب والحل إلى حيز الخبث والحرمة.

آية النحل تضمنت عتاباً وإنكاراً على اتخاذ "السكر" من ثمرات النخيل والأعناب، وهي أول آية تنزل في بيان أمر الخمر (مكية) وفي هذا العتاب تعبئة لنفوس المؤمنين، تكرههم في الخمر، وتنفرهم منها، وهيهم - منذ وقت باكر - لما سيكون من تحريمها.

لا مانع الآن من حمل آية البقرة على أنها تعريض، تعريض يلوح بتحريمها، ويهيئ له نفوس المؤمنين جميعاً حتى تستشرفه، وتستعجله، ثم تستقبله بالرضى والتسليم حين يجيء.

ومثل ذلك - على تفاوت في قوة التعريض - يمكن أن يقال في سائر الآيات، ومنها آية النحل فيما نرى.

لقد جهدت تنقياً عند المفسرين، طمعا في الوصول إلى شيء آنس إليه في هذا التخريج، فراجعت الطبري، والزمخشري، والرازي، والنيسابوري، وأبا السعود،

والبيضاوي -رحمة الله عليهم أجمعين- لكنني لم أظفر بما طمعت فيه، ولقد هممت أن أراجع، أو أتلبث بإعلان هذا التفسير، إلى حين، لولا أن الله هداني إلى ضالتي في أثر -ما أحب أن لي به حمر النعم- نقله الطبري، ولم يلتفت إلى ما فيه -رحمة الله تعالى- ولم يلتفت إليه أحد بعده -في حدود ما أعلم- من المفسرين:

قال: "لما نزلت هذه الآية ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر».

قال: ثم نزلت: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

قال النبي ﷺ: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر».

قال: ثم نزلت: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ﴾ [سورة المائدة: ٩٠] فحرمت الخمر عند ذلك^(١).

"إن ربكم يقدم في تحريم الخمر!"

بأي أنت وأمي يا رسول الله، ومن غيرك يفهم عن الله هذا الفهم!؟

ربكم يقدم في تحريم الخمر، ويمهد لهذا التحريم بدءا من آية البقرة، ومرورا بآية النساء، وانتهاء بآية المائدة، حيث يجيء تحريمها صريحا باتا لا يحتمل التأويل، في آتي البقرة والنساء بتصريح بتحريم الخمر، فكيف قدم الله في هذا التحريم؟

قدم فيه وله عن طريق التعريض، وهو تعريض خفي يتناسب خفاؤه مع

حكمة التدرج في تحريم الخمر، رحمة من الله بعباده.

(١) جامع البيان: ٢/٢١٢.

وحسبك من خفائه ألا يرد له ذكر أو إشارة، إلا في هذا الأثر الدقيق الأنيق، الذي يستغني - في نظرنا - عن أية محاولة لتوثيقه من خارجه، فهو دال بنفسه على مصدره، إذ يستشرف من دلالات النص المعجز ما لم يتنبه له أحد من المفسرين.

والآن مع الآية الثانية:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَاستَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [سورة فصلت: ٦، ٧] هاتان الآيتان مكيتان، تلاهما النبي ﷺ على عتبة بن ربيعة حين جاء إليه مفاوضا عن قريش ضمن ما تلاه عليه من أول "فصلت" إلى قوله تعالى: ﴿أَنْذَرْتُمْ صَعِيقَةً مِّثْلَ صَعِيقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [سورة فصلت: ١٣] ردا على مقاله وما تضمنته من مقترحات.

ومن المعلوم المشهور: أن الزكاة إنما فرضت بالمدينة في السنة الثانية من الهجرة، ومودى هذا أن كلا الفريقين من المؤمنين والمشركين لم يكونوا - عمليا - يؤدون الزكاة، أما المشركون فلأنهم كانوا يجحدون الإسلام من أصله، فكيف يلتزمون بالفروع من أحكام شريعته؟ وأما المؤمنون فلأن الزكاة لم تكن فرضت عليهم بعد، وإن كانت إرهاصات فرضيتها وتشريعها بدأت مبكرة، وفي سورة "القلم" وهي ثانية السور نزولا بعد "العلق" وهي إرهاصات تبدأ خفية دقيقة على نحو ما لوححت قصة أصحاب الجنة [الآيات من [١٦] إلى [٢٣] ثم تأخذ في الوضوح على مهل وتدرج، حتى تصل في أمر الزكاة إلى وضع تبدو فيه فريضة بالفعل؛ وذلك في آخر سورة مكية وهي سورة "الروم":

﴿فَقَاتِلْ ذَٰلِ الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لَّيْرُبُوا فِي أَمْوَالِ

النَّاسِ فَلَا يَزْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُضْعِفُونَ ﴿﴾ [الآيتان ٣٨، ٣٩].

وقد أحصيت من هذه التقدّمات للزكاة في القرآن المكي قبل نزول فصلت
اثنتي عشرة تقدمة، لم أدخل فيها آية المزمّل الأخيرة، لما قيل من أنّها مدنية، ولأنّها لو
كانت مكية لكانت الزكاة قد فرضت مع الصلاة في أول العهد المكي لأن "المزمّل"
هي السورة الثالثة بترتيب النزول.

ليس ثمة شك أن المؤمنين أصغوا جيدا لحديث القرآن المكي عن الزكاة، وأدركوا من
تواتر الحديث عنها ما أشعر قلوبهم أن سيكون للزكاة شأنها في منهاج الإسلام.

وهنا نستطيع أن نمثّل صدى آية "فصلت" في نفوسهم، إنّها تقرن عدم إيتاء
الزكاة بالكفر بالأخيرة، وتجعلها سمتين -أو سمة مركبة- من سمات المشركين:

﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَنُفِرُونَ﴾
[سورة فصلت: ٦، ٧] وإذا كانت الأشياء تتمايز بأضدادها، وكان عدم إيتاء الزكاة من
سمات الشرك، فقد غدا إيتاؤها سمة من سمات الإيمان لا محالة، وما دامت من
مقتضيات الإيمان على هذا النحو فلا بد أن تصبح من مقررات هذا الدين، إن لم يكن
اليوم فغدا.

هذا ما يعقل من صدى الآية فصلت في نفوس المؤمنين، فليس ثمة جدوى ولا
مغزى وراء ذم المشركين بأنهم لا يؤتون الزكاة؛ إذ كانوا غير مخاطبين بفروع الشريعة؛
لأن الخطاب بها فرع على الإيمان بالله أولاً، إيماناً ينشأ عنه الالتزام بأوامره ونواهيه.

أما إذا فهمت الآية على أنّها تعريض للمؤمنين -أن لن يتركوا هكذا، يشتركون
مع المشركين في هذه السمة من سمات الشرك- وضح لنا مغزاها، واحتلت موضعها
في نسق طويل من القرآن المكي أريد به التبشير بالزكاة، والتمهيد لفرضيتها، وإعداد
النفوس لهذا التشريع.

هنا نقول - اغترافا من تعليم رسول الله ﷺ: آية "فصلت" تقدم وتمهيد لفرض الزكاة، قياسا على ما ورد في الأثر: "إن ربكم يقدم في تحريم الخمر".
تري: هل أبعدنا في هذا القياس؟ أرجو أن لا!
ومسك الختام هذه الآية:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحديد: ٢٥]
جمع الله في هذه الآية بين: "الكتاب" و "الميزان" و "الحديد".

وفي إطار هذا الجمع: قرّن بين "الكتاب والميزان"، وأفرد "الحديد" عنهما، وجعل الغاية من إنزال: "الكتاب والميزان": تمكين البشر، من إقامة القسط والعدل على هذه الأرض، أو وضع ما به قوام حياتهم عليها، وهو العدل عماد هذه الحياة، ونبه على ما في "الحديد" من إمكانات الارتفاق به، في الحرب، وفي السلم.
والجمع بين "الكتاب"، و "الميزان"، و "الحديد" - في إطار الآية - يدل بقوة على أنها -معاً- قواعد يقوم عليها وبها نظام الحياة، وينتج عن تكاملها اتساق حركة الكون، واطرادها، بما يحقق سيادة أمر الله في خلقه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].
إن هذا العالم -بما فيه ومن فيه- يحكمه قانونان لا يفلت منهما شيء فيه: قانون عام، تخضع له كل كائنات هذا الوجود -عدا الجن والإنس- هو قانون "التسخير". وقانون خاص بالثقلين -الجن والإنس- هو قانون "التخيير" الذي يبدو وكأنه استثناء على قاعدة.

وإذا كان "التسخير"، يعني: أن يمضي كل ما يخضع له على وجهته التي فطر عليها، لا يبغي عنها حولا، ولا يملك لها تبديلا، فإن مقتضى "التخيير": أن تعرض على من يخضعون له إمكانات عليهم أن يختاروا -بإرادتهم الحرة- من بينها، إمكانات

تنطوي، على متضادات، ومتقابلات تحركهم - وهم يختارون منها - دوافع ونوازع، تتخالف وتتصادم، تميل بهم ذات اليمين، أو تنحرف بهم ذات الشمال، في معركة صراع دائم، ما بين حق وباطل، وبين خير وشر، وبين حسن وقبيح، وقد زدوا في هذه المعركة - من خلال العقل والوحي - بمعايير وموازين، يميزون بها هذه الأضداد، بعضها من بعض: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [سورة البلد: ١٠]، ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: ٨].

هنا محنة الإنسان، محنة الابتلاء والاختبار، ممثلة في حرية الاختيار هذه التي منحها، والتي يحاسب على ما يكون منه: من إحسان أو إساءة، في استخدامها: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة الملك: ٢] وهنا كذلك ميزته، التي خص بها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢] الآية.

بملك الإنسان أن يؤثر ما هو حق، وخير، وحسن، وباستطاعته أن يختار ما هو باطل، وشر، وقبيح: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [سورة الإسراء: ٢٠]

وهذه الحرية مسئولة، يحاسب الإنسان، وفقا لاختياره، وهو يمارسها: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ [سورة الإسراء: ١٣].

والإنسان حين يحسن استخدام هذه المنحة، التي كرم بها من خالقه، يكون قد أدخل نفسه "طوعا" فيما دخل فيه غيره "تسخيرا" من خضوع لله، وتسييح بحمده.

وبهذا يندمج في حركة الكون، ويتواءم مع نظامه العام: ﴿تَسْبِحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤].

وهو حين يسيء استخدام هذه المنحة، يخلع عن نفسه حلة الكرامة التي ألبسها، حيث يكون قد شذ، وأخرج نفسه -طوعاً كذلك- عن حركة الكون، ونظامه، معلناً بهذا الخروج استكباره عن أمر ربه، ومحادثه لمشيئته.

هذا الوضع خاص بالإنسان، لا يشاركه فيه من خلق الله سوى الجن، في حدود ما خوطبوا به، وهو وضع شاذ، يبرز شذوذه من خلال هذه الآية التي ترينا عوالم الخلق -والإنسان بينها- في استجابتها لأمر خالقها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَمَّا لَّهُ مِن مَّكْرَمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة الحج: ١٨].

هكذا نرى الخلق بعوالمه من جماد، ونبات، وحيوان، كلها ساجد، في محراب الكون يسبح بحمد خالقه.

أجل! كلها، في تعميم يشملها جميعاً، إلا الإنسان! إنه وحده الذي لا ينطبق عليه هذا التعميم، وإنما ينطبق عليه هذا التقسيم:

وكثير من الناس (أي يسجدون لله) وكثير حق عليه العذاب، كثير آمن وأذعن لأمر الله، فدخل عابداً في محراب الوجود، وكثير كفر، وتأبى على هذه العبادة، فحق عليه العذاب، وسلب ثوب التكريم.

أترك هذا الخارج على الأمر الإلهي سدى، وفي خروجه -بعد تحديه أمر خالقه- ما يحدث ثغرة في نظام الكون، تعرضه للفساد: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْخَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [سورة المؤمنون: ٧١].

إنه بصنيعه هنا يدخل في مصادمة مع المبدأ الذي قام عليه أمر الخلق كله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الحجر: ٨٥] ويدخل في محادثة لمبدأ سيادة الأمر الإلهي: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٤].

هنا تنبثق حاجة العالم إلى ما يسد هذه الثغرة؛ حماية لنظامه العام، من الإفساد، دون مصادرة على ما قضت به حكمة العزيز العليم من إقامة حياة الإنسان، على قاعدة "الاختيار" وحرية إرادته، ومسئوليته في هذا الاختيار.

وهنا - كذلك - يمكن لنا أن نرى آية "الحديد" في موقعها من سورتها، رؤية أقرب إلى الصحة.

إنها - بجملة - تتحدث عن النظام العام الذي وضعه ربنا - جل وعلا - لتسيير هذا الكون، فصدرها - إلى نهاية الآية السادسة - يقرر في وضوح وتفصيل، قانون "التسخير" حيث تبدو من خلاله هيمنة الله على ملكه، هيمنة شاملة: ﴿لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [سورة الحديد: ٥] فإذا انتهينا إلى الآية السابعة تغير السياق، وتحول وجه الكلام: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [سورة الحديد: ٧].

إنها دعوة هذه المرة، دعوة للإنسان خاصة، مقابل ما مضى من التسخير لسائر ما في الكون.

هذه الدعوة مؤسسة على ما يلزم بالاستجابة لها، وعدم الإعراض عنها؛ فالإنسان خليفة في الأرض، مؤتمن على ما استخلف عليه، مربوب لمن استخلفه، واتمته، فعليه أن يلتزم أمره ويطيعه: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وهو - بهذا الوضع - ليس له أن يستبد أو يستقل عن أمر من استخلفه، فضلا عن أن يتحدى - بالإعراض - هذا الأمر: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ﴾ [سورة الحديد: ٨].

لكن - مع هذا - سيظل هناك من يرفض الاستجابة، ويخرج على الأمر، وهم - بهذا الموقف - يعلنون محادتهم لله، تأبيا على الخضوع لسلطانه، بينما هم في ملكه، يحيون على حياته، وعطائه.

موقف من شأنه - لو ترك - أن يخل بالغاية، التي من أجلها أرسل الله رسله بالبينات، وأنزل معهم الكتاب، والميزان: (ليقوم الناس بالقسط).

هي ثغرة خطيرة، يتعرض لها نظام الكون، تخل باستقراره، وتوازنه، تنال من صلاحه واستقامته، بمقدار ما يكون من سيطرة الباطل، وغلبة الشر، وشيوع القبيح. وإنزال "الحديد" فيه بأس شديد إنما كان لمنع سيطرة هذه المخاطر، ودرا هذه الثغرة. هو تلميح، وتعريض لمن استجابوا للدعوة الإيمان، والإنفاق في سبيل الله [٨]، [٩] أن يجاهدوا من حادوا الله ورسوله، كتبنا لهم، ودرا لإفسادهم في أرض الله: ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحديد: ٢٥] الآن تبدو لنا سورة "الحديد" وهي ترسي معالم النظام الكوني، وتتناول حياة البشر، جزءا من هذا النظام العام.

وتأتي الآية، التي معنا، لتحدد معالم المنهاج الذي يحكم حياة البشر هذه، ذلك المنهاج الذي متى طبق صلح به أمر البشر، واستقر معه نظام الكون، ولم ينشأ عن استثناء "التخير" -الخاص بالإنسان- ما يخل، بما حققه مبدأ "التسخير"، من خضوع الخلق لخالقه تسييحا بحمده (التخير للإنسان: استثناء من قانون التسخير العام الذي يسير عليه الكون).

وبهذا التكامل بين الكتاب، والميزان، والحديد، تعلق كلمة الله، ويسود أمره ويستمر أمر الخلق على سنة واحدة: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ﴾ [سورة الملك: ٣]. لتأمل الآية مرة أخرى:

بإرسال الرسل بالبينات قامت حجة الله على عباده!

وبإنزال "الكتاب والميزان" عرفوا الطريق لإقامة الحياة على قاعدة مكيئة، من القسط العدل؛

وبإنزال "الحديد"، فيه بأس شديد، وضعت ضمانات استمرار الحياة، على قاعدة العدل هذه، وبكفلت حمايتها من كل ما يخلخل هذه القاعدة. إن "الكتاب": بيان للحق، وتعريف به.

"الميزان": تطبيق للحق الذي علم من الكتاب، أو هو وسيلة هذا التطبيق.
 الكتاب: علم يؤسس للعمل، والميزان: عمل يبني على العلم ويطبقه، ومنهج الإسلام هو هذا، فلا صحة لعمل لا يهديه علم ولا خير في علم لا يثمر عملاً.
 لا علينا -بعد- أن نفهم من "الميزان": الآلة، التي يقام بها العدل في المبادلات المادية، إيفاء واستيفاء، أو أن نفهم منه: معايير العدالة، التي تضبط بها الحقوق -مادية ومعنوية- ضبطاً، يمكن من قضائها، واقتضاؤها، دون تغاين، أو تضالم.
 ثم يأتي "الحديد" في موقعه من سياق الآية والسورة درعاً للحق، يقيه عادة الباطل، وجنة للعدل، في وجه الظلم. وهذا فحوى جعل "الحديد" منزلاً، كما أنزل الكتاب والميزان (فيه بأس شديد): قوة قهر تكبت، وتذل من يعاند الحق، أو يتصور على العدل، وفي كبت هؤلاء -بقوة الحديد- درء للمفسدة الكبرى، مفسدة سيادة الباطل، وسيطرة الشر، وتحكم الهوى، وفي كبت هؤلاء -كذلك- نصر لله، ولرسوله.

هذا هو السبيل للحفاظ على استقرار العالم، ووقايته من مخاطر سيطرة المنحرفين عن منهاج الحق.

إنه لا خطر على العالم من وجود أفراد -مهما بلغ عددهم- محادين لله، ولدينه، ما داموا مضموعين بسلطان الحق، وإنما الخطر كل الخطر أن يصبحوا قوة لها منعة، تصادر الحق، وتروج الباطل، ودرء هذا الخطر منوط بالجهاد، قتالاً في سبيل الله، قتالاً، عدته وعتاده من "الحديد" فيه بأس شديد، وهكذا يبدو الجهاد حفاظاً على أمن العالم، وحراسة لسيادة الأمر الإلهي فيه.

"الجهاد" إذاً من أصول المنهاج الذي وضعه أحكم الحاكمين لتنظيم حياة البشر، تنظيمًا من شأنه أن يجعلها في اتساق مع حركة الوجود، اتجاهها وغاية.

وهذا تتحقق السيادة لله، أمراً، كما سلم له الخلق، فعلاً: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآسْرُ^٤ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

لكن تشريع الجهاد سوف يتلبث، إلى حين، على مقتضى حكمة العليم الحكيم. وهو حين يأتي أوانه لا يمكن تنفيذه على نحو ناجز، هو يتطلب إعداداً، واستعداداً، يهيئ المسلمين نفسياً، ومادياً للنهوض به، ويتطلب ظروفًا مواتية، مسعفة، تمكن من تطبيقه على صورة تتفق مع مبادئ الإسلام، لا تخل بشيء منها.

تشريع الجهاد أمراً، وفريضة يقتضى التقدمة والتمهيد له، قبل الإذن فيه، والأمر به، وإفراده بإنزال خاص به - بعد إنزال الكتاب والميزان مقرونين - إشارة إلى أن دور "الحديد" ووظيفته يأتيان بأخرة في تطبيق هذا المنهاج، وهذا ما كان.

إن أول إذن بالقتال يأتي في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ [٤٠] ولفظ "أذن": يوحى أن كان ثمة منع، وحظر للقتال، يقول البيضاوي: "أذن: رخص، بأنهم ظلموا: بسبب أنهم ظلموا وهم أصحاب رسول الله ﷺ، وكان المشركون يؤذونهم، وكانوا يأتونه، من بين مضروب، ومشجوج، يتظلمون إليه، فيقول لهم: اصبروا، فإني لم أومر بالقتال، حتى هاجر، فأنزلت، وهي أول آية نزلت في القتال، بعدما نهي عنه في نيف وسبعين آية"^(١).

الإذن بالقتال - في آية الحج - بعد النهي عنه، في أكثر من سبعين آية سابقة عليها. والحج مدنية، فيما نقل عن عكرمة والحسن، وعن قتادة، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - بنقل مجاهد عنه.

(١) أنوار التنزيل ص: ٤٤٥.

والبيضاوي يجعلها مكية، باستثناء ست آيات من: ﴿هَذَا نِ حَصَمَانِ﴾ [سورة الحج: ١٩] إلى ﴿صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ [سورة الحج: ٢٤]^(١) وهو غريب منه، بعد أن ذكر في النص الذي نقلناه. هنا، أن آية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ﴾ أنزلت بعد الهجرة. "والحديد" قبل "الحج" وقد تردد مؤرخو نزول القرآن فيها: "الجمهور على أنها مدنية، وقال قوم: إنها مكية، ولا خلاف أن فيها قرآنا مدنيا، لكن يشبه صدرها أن يكون مكيًا"، هكذا ينقل السيوطي عن ابن الغرس، ويرجح أن فيها ما هو مكي^(٢). وقد نقل عن ابن عباس أنها مدنية. وابن الحصار يعدها في المتفق على أنه مدني^(٣). وقد جزم ابن كثير أنها مدنية^(٤)، وإن كان روي عن ابن مسعود ما يفهم منه أن آية: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [سورة الحديد: ١٦] مكية، ولم يتوقف عنده، كأنه رجح عليه ما روي عن ابن عباس: أنها نزلت على رأس ثلاث عشرة سنة من ظهور الإسلام.

مهما يكن من أمر نزولها، فهي مسبوقة بسور كثيرة فيها ذكر الجهاد، وسابقة على سور أخرى يذكر فيها الجهاد كذلك، وبينها وبين "الحج" التي فيها أول إذن بالقتال، ثمان سور.

ونحن نعرض هنا لسورتين فقط، إحداهما سابقة على الحديد، والأخرى تالية لها، هما: "الشورى" وهي مكية، "والقتال" وهي مدنية؛ لئرى اتجاه مسرى الجهاد في القرآن.

جاء في سورة الشورى هذه الآية:

(١) أنوار التنزيل ص: ٤٤٥.

(٢) الإتيان: ٥٠/١.

(٣) الإتيان: ١ : ٤٠ وما بعدها.

(٤) ٣٠٢/٤.

﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾
[١٧] وهي تنفق - في مضمونها - مع آية "الحديد".

فإذا رددناها إلى سياقها في السورة، وجدنا في آخرها تلويحا بالوعيد والتهديد، موجها لمن يرفضون "الحق"، الذي أنزل الله به الكتاب، ولا يقيمون "الميزان"، الذي وضعه لتطبيق هذا الحق: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾.

هذا ما يعطيه السياق المباشر للآية نفسها.

فإذا مددنا البصر من حولها، تجمعت في يدنا قرائن متكاثرة، تُلوِّح لنا أن الأذن بالقتال وجهاد المشركين - لا محالة - آت.

إن السورة، من بدايتها إلى هذه الآية، تفيض بإيماءات الوعيد، والنذير لأهل الأرض جميعا [٥] ولمشركي العرب على التخصيص. [٦، ٧].

ويتصاعد هذا الوعيد في الآيتين [٨، ٩].

وتأتي الآية [١٠] لتقرر أن الله - سبحانه - سوف يحكم، ويفصل بين المؤمنين والمشركين، فيما هم فيه مختلفون، فضلا يستند إلى قدرة، من آثارها: خلق السماوات والأرض [١١]، قدرة من: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الشورى: ١٢].

إن "الوحي" بأمر الله لعباده في الأرض قضية مستمرة [١٢] جوهرها واحد [١٣] وردود المعاندين عليها متشابهة [١٤] وإذا فمصرهم لا يختلف [١٥].

والذين يصرون على موقفهم الباطل، عنادا، بعد أن دخل الناس في دين الله، واستجابوا له، هؤلاء لا حجة لهم، وهم - بموقفهم هذا: ﴿حُجَّتْهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [سورة الشورى: ١٦].

وهنا تقع الآية:

﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: ١٧].

بيانا لقيام حجة الله عليهم، ولإظهار أن ما هم عليه ليس إلا محض عناد ومكابرة. وهكذا يستقر هذا الوعيد في موقعه: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [سورة الشورى: ١٧].

إلى هنا يبدو الوعيد أخرويا، ولا نكاد نلمح ظلا لوعيد دنيوي، إلا في الآيات: [٨- ١٢] وهو تلميح، نجهد كثيرا في التقاطه من وراء الآيات؛ أن كان خفيا موعلا في الخفاء.

لكن إذا كان هذا السياق السابق على الآية بهذا القدر من الخفاء، فإن سياقها اللاحق ربما كان من الواضح - في إيجاءاته وتلميحاته - بقدر ما في سوابقها من خفاء. وقد مهدت الآيتان: [١٥- ١٦] لهذا الانتقال:

إنها تأمر النبي ﷺ بالاستمرار في دعوته: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ﴾ [سورة الشورى: ١٥] والتزامها: ﴿وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ وتنهاه عن الانتفات لأهوائهم الباطلة: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ ثم تأمره أن يعلن التزامه بأمرين:

ما أنزل الله من كتاب بيانا للحق، ثم إقامة هذا الحق بينهم، بموازين العدل: ﴿وَقُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ [سورة الشورى: ١٥].

وفي نهاية الآية قطع للمحاجة والمناظرة مع المعاندين، بعد أن تبين لهم الحق: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ ثم وعيد أخروي، ما زال: ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾. هنا سؤال:

إذا كان من مهمة رسول الله ﷺ أن يقيم العدل بينهم، وكان موقفهم هو رفض هذا العدل، فهل يتركون؟ وبعد أن انتهت المحاجة معهم إلى طريق مغلق؟ في إيجاءات السياق بعد الآية ما نفهم منه الجواب. وهذه الإيجاءات تستمر على طابعها، من الاتجاه بالوعيد، نحو الآخرة، حتى نهاية الآية [٢٠] ثم يأتي هذا النذير:

﴿وَأَنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة الشورى: ٢١] وبعده: ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ [سورة الشورى: ٢٢] مؤذنا بإمكان حمله، على عذاب الدنيا، وعلى عذاب الآخرة، باحتمالين متساويين، لكن عجز الآية [٢٢] وما بعدها من آيات، حتى [٢٥] يرشح الاحتمال الأخير، وتسجل الآية [٢٦] استجابة الفريق المؤمن لهذه النذر، وإصرار الفريق الكافر على موقفه من العناد ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [سورة الشورى: ٢٦].

والآيات من [٢٧] إلى [٣١] تبين طرفا من تدبير الله أمر البشر، تديرا من شأنه أن يحول دون وقوع البغي، والظلم، ممن يطغيهم الغنى، وبسط الرزق، من المترفين [٢٧]، وأن ذلك لا يتنافى مع رحمته، بعباده، بل هو وجه ومنها [٢٨].

وفي ذلك من زجر البغاة، والظالمين، ما هو رحمة، بالخلق جميعا، وتنبه الآية [٣٠] إلى جانب آخر من التدبير الإلهي، يتمثل في عقاب من يكسب إثما ببعض ما يستحق، جزاء من جنس العمل.

أما الآية [٣١] فتعلن أن هؤلاء مطلوبون، بما كسبت أيديهم، وأهم لن يفلتوا من عقاب الله في الدنيا: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الشورى: ٣١] وأهم متى أخذوا بالعذاب، فلن ينصرهم من بأس الله شيء.

وفي الآيات من [٣٢] إلى [٣٥] أطراف مما يمكن أن يفعل بهم في الدنيا، بإمساك بعض أسباب رحمته عنهم؛ ليدركوا أنهم في قبضته: ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنَ الْحَيَاةِ وَمِنْ مَحْصِنٍ﴾ [سورة الشورى: ٣٥] فهو عقاب عن طريق وسيلة كونية قدرية، لا تدخل للبشر فيها.

وتمضي بنا الآية [٣٦] في موازنة بين متاع الدنيا الزائل، وبين ما عند الله من نعيم باق، هو خالص للذين آمنوا، ثم يمتد بنا السياق، في وصف هؤلاء المؤمنين:

فأول أوصافهم: أنهم يتوكلون على رهم دون سواه [٣٦].

وهم يجتنبون كباثر الإثم، والفواحش، ومن سيماهم: المغفرة، والعفو عند الغضب [٣٧].

وهم يسارعون بالاستجابة لرهم، في كل ما يأمر به، أو ينهى عنه، ومن استجاباتهم له: إقامة الصلاة، واتباع الشورى، والإنفاق قربة لله. [٣٨].

ثم يتحول السياق، ففاجأ هذه الآيات: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [سورة الشورى: ٣٩] وقد بُغِيَ عليهم فعلا.

وهم مطالبون بالعدل في انتصارهم: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: ٤٠] لا انتقام ولا تجاوز في الرد، ولئن كانوا ما يزالون مدعويين -رغم تقرير حقهم في الانتصاف- إلى العفو، وإصلاح نفوس الظالمين بهذا العفو، إن كان قد بقي أمل في إصلاحهم [٤٠] لئن كانوا كذلك إن هذه الدعوة إلى العفو لا يراد لها أن تصبح قيда على حقهم في الانتصار، من ظالمهم: ﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [سورة الشورى: ٤١].

فإن كان ثمة لوم، فليقع، على من بدءوا بالعدوان، والظلم [٤٢] لقد أصبح الصبر على الظلم، والغفران -من ظلم- في ظل تمادي الظالمين، وإسرافهم، أمراً شاقاً، لا يطيقه إلا أولو العزم من المؤمنين [٤٣] وللصبر حدود.

هذه تلويحات للمشركين: أن يوم القصاص من الظالمين آت -في الدنيا قبل الآخرة- بيد هؤلاء المؤمنين، الذين رسمت لهم حدود الانتصاف، وقرر -من حيث المبدأ- أن لهم حقا فيه، ومن وراء هذا القصاص العادل، عذاب، وخزي في الآخرة، [٤٤-٤٦] للظالمين.

ثم يتحدث الآية [٤٧] الدعوة لهؤلاء المعاندين: ﴿أَسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُم مِّن مَّالٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّصِيرٍ﴾ [سورة الشورى: ٤٧]. استجابة لا محاجة، وجدلا.

وتقرر الآية [٤٨] أن عاقبة إعراضهم عليهم، فما على الرسول إلا البلاغ، وقد بلغ! إنه إعراض يرجع إلى الغفلة، وهي سمة مستمرة، تبدو واضحة من موقف هؤلاء الناس من النعم والبلاء، يشغلهم الفرح بالنعمة عن شكر المنعم، ويشغلهم الأسى للبلاء عن التفكير في أسبابه التي جرته عليهم، لكن هذه الغفلة - بما يترتب عليها، من أشْرٍ حيناً، وكفران حيناً - لا أثر لها على مشيئة الله، الذي له ملك السماوات الأرض، يتصرف فيه خلقاً وإنعاماً بما يشاء هو، دون تعقيب على حكمه من غيره [٤٩ - ٥٠] وقد بدت نذر إرادته أن يعذبهم، في هذه الدنيا.

إن القوم إنما يحملهم على الإعراض: بغيهم، وحسدهم، أن اختار الله محمداً ﷺ لرسالته ودوهم، وهم بهذا البغي والحسد، قد حرموا أنفسهم من الاهتداء بالقرآن، الذي أوحاه الله لرسوله، روحاً، وحياة للنفوس، التي تستجيب له، دون عناد [٥١] [٥٢] فَلْيَسْتَمِرَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى دَعْوَتِهِ، هِدَايَةَ لِلنَّاسِ إِلَى صِرَاطِ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمِ [٥٢].

إنه الصراط الذي يتفق مع الحقيقة الكبرى في هذا الوجود: ربوبية الله لهذا العالم وهي ربوبية، من مقتضاها: صيرورة الأمور كلها إليه، ووجوب ردها كلها إليه كذلك: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [سورة الشورى: ٥٣] وهذا ما ياباه المعاننون، هل يتركون؟! هكذا تتوارد علينا إجماعات السياق في سورة الشورى، تأخذنا مرة إلى ما ينتظر المعرضين عن القرآن، وما جاء فيه من حق وعدل في الآخرة من عذاب، وتعود بنا ثانية إلى مسرح الصراع بين الحق والباطل في دنيانا، تلوح من بعيد أن إمهال هؤلاء المعرضين المعاندين لن يستمر، وإنما هو له نهاية، يضعها تسليط المؤمنين عليهم، بتحويلهم الحق في الانتصار لأنفسهم من ظالمهم، والإذن لهم في القصاص منهم.

هذا "والشورى" مكية، تسبق "الحديد" نزولاً بإحدى وثلاثين سورة. ما زال بيننا وبين الإذن في القتال شقة بعيدة، لكنه آت، والتقدمة له ضرورية، فكانت هذه التلميحات التي رصدناها - في سورة الشورى - من هذه التقدمة وجاءت خفية، تلوح من بعيد، وكأنما هي شفرة فحواها: "سيؤذن لكم، لا تعجلوا". لقد جعلت الآية [٣٩] الانتصار من البغاة صفة، وسمت من سمات المؤمنين. ورسمت الآية [٤٠] الحدود التي تبقى هذا الانتصار في نطاق القصاص العادل وأغلقت الآية [٤١] كل سبيل للومهم على الانتصار لأنفسهم ممن ظلمهم. وألقت الآية [٤٢] التبعة كلها، والملامة كلها، على الطرف الآخر: (على الذين يظلمون الناس ويغيغون في الأرض بغير الحق). وإذا فليست الآية [٤٣] في سياقها، أكثر من دعوة لضبط النفس - كما يقال - إلى حين.

والآن مع سورة القتال، وهي مدنية باتفاق، وقد جزم ابن كثير أنها كذلك. وهي في ترتيب النزول بعد "الحديد" يتفق في هذا ما رواه ابن الضريس في كتابه "فضائل القرآن" عن ابن عباس - رضي الله عنهما، وما رواه البيهقي، عن عكرمة، والحسن بن أبي الحسن^(١) في ترتيب السور، من حيث النزول، وهي في ترتيب النزول - كذلك - سابقة على "الحج" أول سورة يؤذن فيها بالقتال، بينها وبين "الحج": ثمان سور، وفقاً لإحصاء البيهقي في دلائل النبوة، وإحصاء ابن الضريس في فضائل القرآن^(٢)، حيث يورد "ثم"، في السرد بدلا من "الواو" في سرد البيهقي، و "ثم": أقطع في دلالتها على الترتيب.

لتأمل السورة في سياقها:

(١) الإتيان: ٤٢/١.

(٢) نفس المصدر.

صدر السورة: تلخيص مركز عما انتهى إليه الأمر من تمايز حاد بين الذين كفروا وبين الذين آمنوا.

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَلُهُمْ﴾ [سورة محمد: ١].
 ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢].
 وسبب هذا التمايز، الحاد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [سورة محمد: ٣].

بعد هذه المقدمة المقتضية الحاسمة: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [سورة محمد: ٤].

و"إذا": ظرف لما يستقبل من الزمان، تفيد مع الظرفية معنى الشرط، و ﴿لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾: شرطها. وجوابها: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ مصدر نائب عن فعله، كأن التقدير: (فاضربوا الرقاب ضرباً).

و"إذا": لتحقق الوقوع، ومن هنا غلب على شرطها صيغة الماضي. وبقية الآية تفصيل إجراءات، تتبع مع الأسرى أثناء الحرب، ثم بعد أن تضع الحرب أوزارها.

إنها تعليمات، وتوجيهات من نوع ما يلقي على المقاتلين الذاهبين إلى ميدان القتال. ويأتي آخرها ليبين أن الله قادر أن ينتصر هو من الكفار -لو شاء- بوسيلة قدرية كونية، يكفي المسلمين بها أمر أعدائهم، لكنه لا يفعل، ابتلاء للمؤمنين بجهادهم، وليفوزوا بما للشهداء -عنده- من فضل ومنزلة.

إن الأمر بالقتال، والإذن فيه قد أذف، هذا ما تلمح إليه الآية وتعرض به.

والآية السابعة كأنها استنفار، ودعوة للتأهب: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَنصَرُوهَا اللَّهُ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٧] إنها تعبئة نفسية، ومعنوية، على أبواب المعركة.

والآية العاشرة بمثابة إنذار، للمشركين أن يستبصروا، ويعتبروا بما أصاب أمثالهم من قبل: ﴿ذَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ [سورة محمد: ١٠] إنه إنذار، لعله الأخير. ونتيجة المعركة القادمة محتومة: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [سورة محمد: ١١].

ومصائر القتلى فيها من الفريقين ليست سواء: قتلى المؤمنين في الجنة، وقتلى الكافرين مشاهم النار [١٢]، [١٤]، [١٥].

هكذا يتصاعد التعريض، بالقتال في هذه الآيات، فتأتي الآية [١٣] وكأنها إعلان حرب على قريش: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكَنَّهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [سورة محمد: ١٣]. لقد بات جهاد الكفار وقاتلهم على الأبواب.

إن المؤمنين ليتشوفون إلى سورة محكمة، تأمرهم بالقتال أمرا، أو تأذن لهم فيه إذا صريحا، تتخلص به ضمائرهم من قيود النهي عن القتال، في نيف وسبعين آية (سابقة على آية الحج) كما نقلنا آنفا عن البيضاوي: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ [سورة محمد: ٢٠] هؤلاء المرضى هم الذين كانوا يزايدون ويتظاهرون بالرغبة، في الجهاد، ادعاء، تحذر الآية منهم، حتى لا يفسدوا، على المؤمنين الصادقين أمرهم، عند الأمر المحكم بالجهاد.

إن خيرا لهؤلاء وأقرب: أن يتخلصوا من نفاقهم: ﴿فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢١] لكنها طاعة مشكوك فيها (لو صدقوا).

هنا تنقية لصفوف المؤمنين من الدخّل، وتطهير لها، من عوامل التعويق والشيط. نحن نعيش الآن في تلك الأجواء التي تسبق الحروب، وكأننا نتلقى بيانات، كل منها يقترب بنا من ساعة الصفر - كما يقال - والله المثل الأعلى، بل إن الآية [٢٢] لتحذر المؤمنين من الوقوع فيما يقع فيه من يحرز النصر، ويتمكن من قهر خصمه، وإخضاعه، وفيما تحدته نشوة الانتصار من تجاوزات، عسى أن تقع، بقصد أو ببلونه: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٢].

إن ذلك ليس من شأن المؤمنين وإنما يقترفه: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٣].

هي توجيهات يعمل بها بعد الانتصار، ولما يؤذن في القتال بعد...! إن من يتدبر القرآن يدرك ما ينتظر الكفار من مصير محتوم، ولا يعنى عن رؤية هذا المصير إلا قلوب أغلقت دون الحق بأقفال الغفلة [٢٤].

وإدراك هذه التلميحات والتعريضات من هذا التدبر. وفي مقدمة هؤلاء الغافلين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آزَنُوا عَلَىٰ أَذْبَانِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [سورة محمد: ٢٥].

لقد سول لهم الشيطان خيانة الله ورسوله، فتواطؤوا مع أعداء الله، كراهية منهم، لما أنزل الله وقالوا لهم: ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ﴾ [سورة محمد: ٢٦] بتخذيل المسلمين، أو الإرجاف بينهم، بما يشبههم، أو بخذلانهم في اللحظة الحاسمة، والتحول عنهم إلى عدوهم.

لكن الله يعلم بواطنهم، وسوف يكشف أمرهم: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ نُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٩].

إن الأمر جد، والمعركة تبدو طلائعها، فليتوقف مرضى القلوب عن عبثهم،
وليسمعوا هذا الإنذار من علام الغيوب: ﴿وَلَوْ كَشَاءَ لِأَرْيَنَّهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ
بِسِيمَتِهِمْ﴾ [سورة محمد: ٣٠].

وإذا كان الله يستر على عباده، حتى المنافقين منهم، فإن الحقيقة تعلن عن
نفسها، ومهما يُخف المرء من سريرته يستعلن: ﴿وَلَعَرَفْنَاهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ أَعْمَلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٠].

هل بقي من تدبير أمر الحرب شيء؟ وإذا لم يكن، فما معنى هذا التدبير الذي
قد اكتمل؟

ليتظروا الأمر بالقتال إذا، فقد أعدوا له، وهيموا: ﴿وَلَتَبْلُوتُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ
الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣١]. إنه تعريض
يكاد يكون تصريحا.

إن الحق دائما غالب، وإذا كانت الحرب سجالا بينه وبين الباطل، فالعاقبة
للحق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ
لَهُمْ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَلُهُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٢].

وطاعة الجند لقائدهم، وعدم مخالفتهم عن أمره، أول شروط النصر، فليكن
شعاركم في جهاد أعداء الله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٣] بالتواطؤ مع الكفار، أو بالتولي يوم الزحف،
أو بالردة بعد الإيمان، إن الذين عادوا للكفر مرتدين، وصدوا عن سبيل الله، ثم ماتوا
وهم كفار، فلن يغفر الله لهم [٣٤].

لم يبق من تدبير أمر المعركة شيء، حتى نتائجها تعلن سلفا [٢٢].

ثم: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْآعْلُونَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَبْرِكُمْ
أَعْمَلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٥].

إن الله معكم، والذين كفروا لن يضروا الله شيئا، وهو سيحيط أعمالهم، وإذا فأنتم الأعلىون أبدا، والعاقبة لكم دوما، فلا تنهوا بالتراخي في أمر الجهاد، فيحملكم الوهن على الدنيا، أن تدعوا -ضعفا- إلى السلم، وتميلوا إلى المهادنة، وطلب الصلح، فليس ذلك من شأن من يوقنون أن الله معهم.

وماذا يدعوكم إلى المهادنة وطلب الصلح؟ رغبة في الحياة، وحرص عليها؟ ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [سورة محمد: ٣٦] لا ينصرف إليها، ويترك الجهاد لأجلها المؤمن.

إن الجهاد سيكون بالنفس، وبالمال، ولكن الله لن يسألكم أن تنفقوا كل أموالكم؛ لأنه رحيم بكم، ويعلم ضعفكم: ﴿إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُخْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَنُخْرَجَ أَضْغَنْكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٧].

﴿هَاتِئْتُمْ هَاهُنَا لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة محمد: ٣٨] نفقة ماء، بما تيسر، ومع هذا: ﴿فَمِنْكُمْ مَّنْ يَبْخُلُ﴾ وهو بهذا يبخل عن نفسه، لا عن ربه؛ إذ يجرمها ما كانت ستحصل عليه، جزاء ما أنفقتة أضعافا مضاعفة، فهبوا أنفسكم للجهاد، بإخراجها، من هذا الشح.

إن كل ما تؤمرون به من الجهاد، بالنفس والمال، هو ابتلاء لكم: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [سورة محمد: ٣٨] لا يعجزه إن توليتم عن أمره - أن يستبدل بكم خيرا منكم: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٨].

الاستجابة الطبيعية لما جاء في سورة "القتال" أن ينشئ المسلمون على الفور "إدارة للجهاد، أو غرفة عمليات" ويشرعوا في التخطيط للمستقبل؛ انتظارا للأمر بالجهاد، الذي لن يتلبث بهم إلا قليلا.

إنها مقدمة للأمر بالجهاد تعرض به تعريضا، يكاد يكون تصريحاً هذه المرة؛

لقد تلقينا من سياق السورة ما جعلنا نترقب نزول الأمر به في ساعة من ليل أو نهار،
تماما كما صنع المسلمون الأولون عندما قالوا: ﴿لَوْلَا نَزَلَتْ سُورَةٌ﴾ [سورة محمد: ٢٠] وقد
حكى الله تشوفهم هذا إلى سورة محكمة تنزل إليهم، وتأمرهم بالقتال أمرا صريحا.

وقد جاءت الآية [٣١]، معرضة، بالجهاد، تعريضا لا يكاد يخفى أمره على من
يسمعاها، فإذا مررنا بالسور، ما بين "القتال" و "الحج" طالعتنا سورة "النور" بهذه الآيات:
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
كَمَا أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ
وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ
بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ
وَمَا أُوْنَهُمُ النَّارُ وَلَيْسَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة النور: ٥٥: ٥٧].

ذاك وعد من الله للمؤمنين: أن يستخلفهم في الأرض، وأن يمكن لدينه فيها،
حتى تعلق كلمته، ويظهر على الدين كله، وأن يبذل حالهم: أمنا من بعد خوف، أمنا
يوفر لهم الحرية في عبادته، وفي الدعوة إلى توحيده [٥٥].

إن لتحقيق هذا الوعد شروطا، وأسبابا، في مقدمتها: إقامة الصلاة، وإيتاء
الزكاة، ثم طاعة الرسول الكريم ﷺ، وقد أفرد بالطاعة هنا، وكأن ذلك إجماع إلى أنها
طاعة من نوع خاص، لعلها طاعته بوصفه قائدا لهم في جهادهم، هذه المرة (جمعت
السورة بين طاعة الله وطاعة رسوله في موضعين آية [٥٢]، وآية [٥٤].

إن الآية [٥٧] تقضى على كل ظن، أو شك، في مصير الذين كفروا- في
الدنيا قبل الآخرة- فهم لن يفلتوا من عقاب ينالهم في هذه الحياة، قبل أن يذهبوا إلى
المصير المؤسف الذي ينتظرهم في الآخرة.

هكذا يعلو نبض المؤمنين، مع حديث الجهاد في سورة "القتال" ويتشوفون معه ليوم قريب، يغضبون فيه لله، ولدينه، ثم لأنفسهم، غضبة ينتصفون فيها ممن ظلموهم، وأخرجوهم من ديارهم بغير حق، إلا أن يقولوا ربنا الله. لقد وضعتهم هذه الآية:

﴿وَلَتَبْلُؤُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُؤُوا أَحْبَارَكُمْ﴾

[سورة محمد: ٣٦] في وضع الاستعداد والتأهب، استعداد وتأهب من ينتظر الأمر ليذهب إلى ساحة القتال.

أما آيات "النور" فهي تعد بالنصر، والغلبة، والتمكين للمؤمنين، ولدينهم، في الأرض وهذا لن يكون ما دامت للكفر شوكة ولن تقل شوكة إلا بالجهاد.

وقد جاء في آخر "النور" توجيه بالغ الأهمية في قيمته ودلالته: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَعِذُّوهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَعِذُّونَكَ أَولئك الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا أَسْتَعِذُّوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [سورة النور: ٦٢].

إنه توجيه تنظيمي بعيد المدى، ينظم علاقة المؤمنين بالرسول ﷺ على أساس أنها علاقة جند بقائدهم، لهذا هذه العلاقة من أفراد طاعته ﷺ بالأمر في آية [٥٦] هي تنهى المؤمنين عن التصرف دون إذن، طالما كان ثمة أمر جامع يتطلب من الجميع معرفة أمر القائد وتوجيهه ﷺ، ويحتم على الجميع التزام أمره، وعدم الافتئات عليه مهما تكن الظروف، والبواعث.

نحن أمام تشريع يتصل بمبدأ "الانضباط" الذي تشتد الحاجة إليه في فترات الحروب، وما يسبقها من تعبئة المجتمع كله، تعبئة عامة، وحيث تخضع المصالح الخاصة- المشروعة- لمقتضيات المصلحة العليا، وهي أمن المسلمين.

ألسنا الآن على أبواب معركة؟ وفي الطريق إلى ساحة الجهاد؟ بلى.

وإن آية الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ [٣٩] لفي الطريق إلينا، تحمل الإذن صريحا في القتال، بعد أن طال التمهيد له، والتقدم فيه. ربطنا آية "الحديد" بالسورة كلها، سياقا مباشرا لها، ثم مددنا البصر، من بين يديها، ومن خلفها، فألقينا نظرة على سورة مكية، هي "الشورى"، وعلى سورة مدنية، هي "القتال".

ورأينا من خلال هذا الربط كيف أن حديث الجهاد في القرآن خيط متصل، يدق حيناً فلا يكاد يرى، ويبدو حيناً لكن تحت نقاب، ثم يظهر سافراً آخر الأمر. وإذا كانت آية "الحج" آخر مقدمة، لفرضية الجهاد، فإن آية "البقرة": ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [٢١٦] تجعل منه فريضة محكمة، ماضية إلى يوم القيامة. ما قبل آية "البقرة" إذا هو "تقدمات" في فرضية الجهاد والقتال، وهي تقدمات تتابع في السور التي تنزلت قبل نزول هذه الآية (استغرق نزول البقرة نحواً من عشر سنين).

وهكذا يتدرج حديث الجهاد:

تقدمة له عن طريق التعريض، فيما سبق آية "الحج".

إذا صريحا فيه بآية "الحج" نفسها.

كتابته فريضة محكمة بآية البقرة.

وما بعد آية البقرة إنما هي تفصيلات لأحكام هذه الفريضة.

وحين تتابع مسرى "الجهاد" في القرآن المكي، تستوقفنا آيات في سورة "العلق"

أول سورة نزلت: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿١﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴿٢﴾ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ ﴿٣﴾ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ ﴿٤﴾ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٥﴾ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ﴿٦﴾ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿٧﴾ نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِعَةٍ ﴿٨﴾ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴿٩﴾ سَدَّعُ الزَّيْنَابِيَةَ ﴿١٠﴾ كَلَّا لَا تَطَّعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴿١١﴾﴾ [٩ : ١٩].

تعرض الآيات بأبي جهل، لعنه الله، وتوعده، إن لم ينته عن التعرض لرسول الله ﷺ وهو يصلي لربه.

يقول ابن كثير: "نزلت في أبي جهل، لعنه الله" توعده النبي ﷺ على الصلاة عند البيت، فوعظه تعالى بالتي هي أحسن أولاً فقال: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ آهْدَىٰ﴾ [سورة العلق: ١١] ثم قال تعالى متهددا ومتوعدا: ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ [سورة العلق: ١٥].

يعني: ناصية أبي جهل^(١).

﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾: "أي: لنسمنها سوادا يوم القيامة"^(٢). أو: "لنأخذن بناصيته، ولنسحبه بها إلى النار، والسفع: القبض على الشيء، وجذبه بشدة"^(٣). هكذا فسر البيضاوي وابن كثير -رحمهما الله تعالى- هذا التهديد، على أنه واقع في الآخرة.

ونحن نرى أن هذا الوعيد قد تحقق في الدنيا، بالفعل قبل الآخرة.

روى مسلم في صحيحه، عن أنس بن مالك ؓ قال: "قال رسول الله ﷺ: من ينظر لنا ما صنع أبو جهل؟ فانطلق ابن مسعود، فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى برد. قال: فأخذ بلحيته، فقال: أنت أبو جهل؟ فقال: وهل فوق رجل قتلتموه، أو قال: قتلته قومه؟ قال: وقال أبو مجلز: قال أبو جهل: فلو غير أكار قتلني؟"^(٤).

الله أكبر، ابن مسعود "يأخذ لحية أبي جهل" ويسخر منه: أنت أبو جهل؟!

(١) ٥٢٨/٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أنوار التنزيل ص: ٨٠٥.

(٤) أكار: أجير، يقصد ابن مسعود. وفي رواية ابن هشام "ألست روعينا بمكة؟! (تصغير راع)".

ترى: هل يختلف الأخذ باللحية، عن "الشفع بالناصية" في المغزى؟
لقد تحقق الوعيد هنا في هذه الحياة الدنيا، على يد مجاهد من مستضعفي
المسلمين، هو "ابن مسعود" وأين؟ في ساحة الجهاد، في "بدر".

وسيؤخذ بناصية عدو الله مرة ثانية إلى جهنم، بيد زبانية العذاب هناك.
أيجوز لنا -وقد رأينا "لحية أبي جهل" وناصيته- بيد ابن مسعود ﷺ أن نعد ما
جاء من وعيد وإنذار، لأبي جهل، تلويحاً باكراً بما ينتظره هو، ومن على شاكلته من
طغاة البشر، على يد محمد ﷺ والمؤمنين معه، ما دام وعيد الآخرة لا يزر أمثال
هؤلاء الطغاة؛ إذ كانوا لا يؤمنون بما.

حمل الآية على أنها وعيد دنيوي، بعد الوعيد الآخروي: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ
الرُّجْعَىٰ﴾ [سورة العلق: ٨] مما يتجه بقوة، بعد أن رأينا وقوعه، وتحققه، في "بدر"
وبهذا تصبح الآية نياً من أنباء الغيب، الذي وقع تصديقه، في دنيا الناس، آية
وشهادة، على صدق هذا الكتاب، نياً يأتي في بدايات الوحي الأولى، وقبل أن يبدو
في الأفق ما يشير إلى اتجاه الأحداث، لمصلحة المسلمين.

يرشح لهذا الفهم ما ذكرناه من تقدم لوعيد الأخرى [آية ٨]، وأن المقام
يستدعي زجراً، يكف هذا الأثيم -أبا جهل، وأمثاله- عن هذا الطغيان، والعدوان،
وبين أن الوعيد الآخروي لم يجد معه أي جدوى.

وإذا كان ذكر "الزبانية"، يذهب بنا سريعاً نحو الوعيد الآخروي، فإن الوجه
الأخر غير ممتنع.

ألم تنزل الملائكة في: "بدر" وتقاتل مع المسلمين؟^(١)

ثم ألم يكن "أبو جهل" حادي قريش، وسائقها إلى حتفها في "بدر"؟

(١) الأنفال آية (١٢). وانظر ابن كثير: ٢/٢٩٢.

ألم يدع ناديه، تأليبا على محمد، وتحريضا على قتاله؟
لقد دعا ناديه بالفعل، ونزلت ملائكة الله بأمر ربها، ردا على دعوته هذه، بما
لا قبل له، ولا لناديه، ولا للدنيا كلها به.

ليس ثمة ما يمنع من حمل هذه الآيات -وقد أخذت موضعها في أولى السور
نزولا- على أنها تعرض لأبي جهل، ولقريش معه، أن يوما من أيام الله ينتظرهم،
إن لم ينتهوا. يوما يؤخذ فيه بنواصيهم، هزيمة، وخزيا، وقد كان.

وإذا بدا لأحد أن يتوقف أمام هذا الفهم، فلينظر معنا فيما تلا "العلق" من سور:
تقرأ في سورة "القلم"، وهي الثانية، في ترتيب النزول: ﴿فَسْتَبْصِرُ وَرُبُّهُمْ﴾ [٥].
هذا وعيد، تتجه أذهاننا به إلى الآخرة، بادي النظر.

لكن:

ما حديث الوسم على الخرطوم في هذه الآية: ﴿سَنَسِمْهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ [١٦].

ثم من هذا الذي تتهدده الآيات في هذه السورة؟

قيل: هو الأخنس بن شريق، وقيل: هو الأسود بن عبد يغوث^(١)، وقيل: هو

الوليد بن المغيرة^(٢).

أما الوسم على الخرطوم، فكناية عن الإذلال، أو عن كشف حقيقته للناس، كأنه

موسوم بعلامة فاضحة، أو هو تعبير على الحقيقة، أنه سيخطم بالسيف على أنفه.

وقد روي عن ابن عباس أن ذلك الخطم وقع فعلا في بدر^(٣)، كما روي عنه أن

المعرض به هنا هو الوليد بن المغيرة.

(١) جامع البيان: ١٧/٢٩، وأنوار التنزيل ص: ٨٨.

(٢) أنوار التنزيل ص: ٧٥٢.

(٣) جامع البيان: ١٨/٢٩.

ونحن نرجح أن المعرض به هنا، والمعرض به، في سورة "المدثر"، شخص واحد، هو الوليد بن المغيرة، الذي نكص عن شهادة حق للقرآن، بعد أن نطق بها.

وصفته سورة "القلم": ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [١٤].

ووصفته سورة "المدثر" بأن الله جعل له: ﴿مَالًا مَّمدُودًا وَبَنِينَ شُهُودًا﴾ [١٢: ١٣].

وسورة "القلم" تحكي موقفه من القرآن: ﴿إِذَا تَتَلَّى عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ

الْأُولَى﴾ [١٥].

وسورة "المدثر" تحكي موقفه كذلك: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ. إِنْ هَذَا إِلَّا

قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [٢٤: ٢٥].

وقد خطم بالسيف على وجهه في بدر فيما روي^(١).

وبهذا تحقق فيه هذا الوعيد: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطومِ﴾ كما تحقق في أبي

جهل، وعيد الله، في سورة العلق: ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمَّ يَنْتَه لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ [١٥].

وهكذا تصبح آية القلم: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطومِ﴾ نبا آخر من أنباء الغيب،

وقع تصديقه وتحقيقه في هذه الحياة الدنيا، آية أخرى، وشهادة على أن هذا الكتاب

إنما هو من وحي علام الغيوب، جلا وعلا.

﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطومِ﴾ مثلها، مثل: ﴿فَسَتَبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾ [سورة القلم: ٥].

كلتا هم وعيد، يمكن حمله على عقاب ينزل بهم في الدنيا، وعلى عذاب ينتظرهم

في الآخرة.

لكن سياق سورة "القلم" يرشح الاحتمال الأول، وفي الوقت نفسه لا يمنع من الثاني.

لقد مثل الله بلاءه قريشا، ببلائه أصحاب الجنة [١٧ - ٣٢].

وقد كان بلاء الممثل بهم دنيويا، بنص الآية [٣٣].

(١) أنوار التنزيل ص: ٧٥٢.

﴿كَذَلِكَ الْعَذَابُ ۗ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

آية "القلم" إذا، وعيد دنيوي يلوح من بعيد، بأخذة، بعذاب بئس ينال المعاندين في هذه الدنيا، وقد حدث ذلك في بدر، حيث خطم "الوليد"، بالسيف، على وجهه، وأخذ ابن مسعود بلحية أبي جهل.

وتستمر الطريقة نفسها في "المزمل" وهي الثالثة بين السور في ترتيب النزول:

ونحن نرتل فيها: ﴿وَذَرْنِي وَالْكَذِّبِينَ أُولِيَ النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمْ قَلِيلًا﴾ [١١].

فنفهم -بادي النظر- أنه وعيد أخروي، بقرينة ما بعده [١٢-١٤] لكن سرعان ما تردنا الآيتان [١٤-١٥] إلى الدنيا، نتوقع أن يحيق بهم وعيد الله فيها أولاً: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۗ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [سورة المزمل: ١٥، ١٦].

أخذناه في الدنيا لعناده وعصيانه ما جاء به موسى رسول الله إليه، فاحذروا أن يصيبكم مثل ما أصابه؛ لعنادكم وعصيانكم، ما جاء به محمد رسول الله ﷺ إليكم.

ومثل: ﴿وَذَرْنِي وَالْكَذِّبِينَ أُولِيَ النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمْ قَلِيلًا﴾ [سورة المزمل: ١١]

مثل قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [سورة المدثر: ١١].

الأولى تهديد عام للمتفرقين المكذبين، والأخيرة تهديد خاص للوليد بن المغيرة، وقد تحقق الوعيدان معا في "بدر" يوم البطحة الكبرى، التي جاء الوعيد بها، في سورة "الدخان"، بعد أن أخذوا بالسنين، وكشف اللهم عنهم عذاب القحط بدعاء رسول الله ﷺ، الآيات [١٠-١٦].

وتتلبث قليلا مع آخر السور نزولا: سورة "النصر":

إنها تتحدث عن النصر، والفتح، ودخول الناس في دين الله أفواجا، وهي رسول الله ﷺ للحق بالرفيق الأعلى؛ حيث تكون مهمته قد اكتملت، وأنت إلى غايتها.

﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿٢٠﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢١﴾﴾
 فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٢٢﴾ [سورة النصر: ١ : ٣] صدق الله العظيم.
 النصر، والفتح، ودخول الناس في دين الله أفواجا، تلکم ثمار دعوة رسول الله ﷺ وهي تويج لجهاده هو وأصحابه في سبيل هذه الدعوة.
 كم بين هذه النهاية الظاهرة المظفرة، وبين البداية.

كم بين موقف رسول الله ﷺ وهو يخاطب الناس في حجة الوداع، وقد ملأت جموع
 الموحدین الآفاق من أمامه، ومن خلفه، ومن عن يمينه، ومن عن شماله، وبين موقفه، وقد
 عرض له عدو الله، وعدو نفسه "أبو جهل" ينهائه إذا صلى لله في بيت الله الحرام؟!
 إنها رحلة جهاد، تدبر أمره السماء، وينهض به في الأرض: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
 وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الفتح: ٢٩] تدبر أمره
 السماء، من أول يوم، وينهض به المؤمنون في مواعده المضروب له في علم الله.

رحلة تبدأ مع أول سورة نزلت، وتستمر حتى تصل إلى غايتها، مع آخر
 سورة، فإذا ما لحق رسول الله بربه، حمل أمانة الجهاد من بعده كتائب التوحيد من
 أمته، جيلا بعد جيل، ما بقي في الدنيا حق وباطل، يصطرعان: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
 النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [سورة البقرة: ٢٥١].

هكذا نصغي لحديث القرآن، عن "الجهاد" من أول سورة نزلت، إلى آخر سورة،
 نصغي إليه همسا خافتا، ثم نستمع إليه بصوت جهير.

لقد بدا لنا، "رمزا" شديد الخفاء في سورة العلق (ترجمه لنا مقتل أبي جهل
 يدر) ثم لحناه "تلويحات". من بعيد في القرآن المكي، واقتربت هذه التلويحات من
 الإيماء والإشارة في أواخر هذا العهد.

وجاء القرآن المدني يقدم في الجهاد، ويعرض به، ويعد المسلمين لتحمل تبعاته.

ويشتد التعريض في إيجائه ودلالته، فإذا بنا نستشرف الإذن في الجهاد، وترقب الأمر به.

فتأتي آية "الحج" استجابة لهذا الترقب، إذنا صريحا به، ودعوة سافرة إليه، ثم تضعه آية "البقرة" في وضعه المستقر، فريضة محكمة، ماضية - بأمر الله - إلى يوم القيامة، لا يطله جور جائر، ولا عدل عادل، كما قال رسول الله ﷺ.

ويستقيم - بفضل من الله - ما قررناه: أن سورة "الحديد" تتحدث عن النظام الكوني العام، الذي يحكم حركة الوجود كله، بما فيه ومن فيه، على نحو يتسق مع ربوبية الله له، ربوبية خلق، وأمر معا: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

آية "البقرة"، في "الخمير".

وآية "فصلت" في "الزكاة".

وآية "الحديد"، في "الجهاد".

هذه الآيات: من قبيل التعريض، وكل منها تقدم، في موضوعها، وتمهد له، وقد فتح لنا هذا الفهم الأثر المروي عن رسول الله ﷺ: "إن ربكم يقدم في تحريم الخمر".
والتعريض في هذه الآيات ينهض بوظيفة بالغة القيمة، تتصل بمنهاج الدعوة والتشريع.

فهو مقدمة، وتمهيد لأمر لم يأن الوقت المناسب لتشريعها بعد، وطبيعتها تقتضي إعداد النفوس، وهيئتها لهذا التشريع كي تتقبله، وتتخذ أهبتها لحمل تبعاته.

كان في علم الله: أن تحرم الخمر، وأن تفرض الزكاة، وأن يؤمر بالجهاد وهذه جميعا مما يصعب، ويشق على الناس تشريعه فجأة، ودون مقدمات.

فالخمير "عادة" تستحكم، فتعود مرضا مزمنًا، وداء عضالًا، يصعب علاجه دفعة

واحدة.

"والزكاة": فطام للنفس عما فطرت على حبه، وحمل لها على إثارة لم تألفه، مكان أثره، درجت عليها.

"والجهاد": تضحية بالنفس، لا تعدلها تضحية، ثم بالمال أيضا، وهو، بالنسبة للمشركين: آخر الدواء "الكي". وهو، بالنسبة للدعوة: آخر وسائلها للدفاع عن نفسها، وتأمين طريقها، وهنا كانت التقدمة بين يديها، والتمهيد لها، ضرورة، وكانت أداة هذه التقدمة، ووسيلتها هي التعريض.

وبعد:

فلعلنا قد فتحنا على "التعريض" في القرآن، نافذة أوسع، يطل منها قارئ كتاب الله على دلالات، وإيماءات لم يكن ليتنبه لها من قبل.

ولعلنا قد أثرينا مناهج تفسير "النص المعجز" هذه الإطلاقة، التي استشرفت أفقا عاليا من آفاق الدلالة لهذا النص الكريم.

ثم لعلنا قد كشفنا جانبنا من إعجاز البيان القرآني، في توظيفه "التعريض" أداة بيانية، توظيفا غير قابل لمحاكاة أو تقليد.

وأخيرا لعلنا قد مهدنا -نظريا- بما يكفي لتناول ما في القرآن الكريم من "أساليب التعريض" على نحو تحليلي تطبيقي، وبصورة استقرائية مستوعبة.

وهذا ما عقدنا عليه العزم، في الجزء الثاني من هذا الكتاب، إن شاء الله ونسأ في الأجل.

﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ﴾ [سورة آل عمران: ٨].

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم،
(والحمد لله رب العالمين).

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
١٥	الفصل الأول: مفهوم التعريض
٣٩	الفصل الثاني: دلالة التعريض (طبيعتها - منشؤها)
٦٧	الفصل الثالث: عناصر الدلالة في التعريض
٨١	العبارة في أسلوب التعريض
٩٠	دور السياق في التعريض
١٢١	دور المقام في التعريض
١٥١	الفصل الرابع: القيمة الفنية للتعريض

مطبعة المدني
المؤسسة السعودية بمصر
١٤ شارع العباسية - القاهرة ت. ٤٨٧٨٥١